قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبافضاله الجزيل العظيم



الحاشية عبد الحكيم



الخيالي ١٢٩٣



في المطبع المنيع الرفيع المنتسب الى منشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار ٭ وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار ٭ نحمدك حمدا انتشرت فى رياض
القدس ازهاره ٭ وانتشرت فى محافل الانس نفحاته ونصلى على من هو لى فوق ما يسعه الافهام ٭ واولى
مما لا يحيط به الاوهام ٭ وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابه الذين هم كالنجوم من
اقتدى بهم اهتدى ٭ وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية
للملك الهمام والقرم القمقام العالم الربانى سعد الملة والدين التفتازانى لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر فى الفحول
اشتهارا ولهذا ايدى القبول فاحاطوا عنه الغواشى وكتبوا عليه الحواشى ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعى اللوذعى
للطف معانيه وحسن مبانيه قد انصبت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروى
الغليل ويشفى العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل خاطب ومخدراته محتجبة لا تنجلى لكل طالب فصرفت برهة
من عنفوان الشباب فى حل مبانيه [illegible] عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده
واستنبطت شوارده وحققت [illegible] مقاصده [illegible] القاصرين ومحجوبا عن شبهة الناظرين
بحمد الله تعالى [illegible] المسئول ثم اتحفته بحضرة من تقلد بقلائد
[illegible] شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو
الاعظم [illegible] السلوك الجامع بين السلطنة والسلوك
[illegible] المكفرة والعاقدة الله تعالى حق الجهاد وجاهدهم
[illegible] المواطن [illegible] الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل

مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المجازي ابو المظفر شهاب الدين
شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء
من التعطيل والتبطيل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية العظمى من دولته ولقد تجلى بعده آية
في جميع الاحوال حتى نودي من سرادقات الجلال ما اوتي واحد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما ادريت فهو الملك
الولي القائم على القلب المجتهدي الاوحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجا الى جنابه فقد فاز شرفا عليا
ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لا زال عتبته ملتزم الاكابر وسدته مسلم شفاعة الجبابرة اللهم لطيفا بالعباد يا
رءوفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد. قوله المحمد المتأهل اي المستوجب في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستأهل
والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل قال القاضي في تفسير الفاتحة
استأهل لان يحل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى اللغوي
العام ذهابا الى اختصاره في ذاته لا لافادة الخصوصية كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى
الوصف اي شيء تصف بالبناء دون افادة الخصوصية واعتبر ورد واحد المراد فيه من الآخر وقد ورد في الحديث
اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه
اذا لم يوهم النقص فيها نظر. قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا هو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة
ولا تقول تصلية درود فرستادن. والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدن فيعل جمع على سادة كسرى
وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا
سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس لجيد القياس بلا همزة كذا في الصحاح. وآل محمد
قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي
رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب كركب وراكب
من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ياد كردن والمراد بهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين
وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم والتعميم بعد التخصيص
قوله والسبل جمع السبيل هو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي
يتخذوه سبيلا والمراد بها سننه وآدابه واخلاقه. فذلك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام هو اما اسم فعل
بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك. والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب

على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء: فيا ايها الساري: من السراية بمعنى شب رفتن من ضرب منادى
بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في التحير
وعدم الاهتداء الى مقصده وشبه هذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه فيجوز ان يكون
استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة: كتاب: خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب الحجة استيناف لبيان كونه سراجا
والمكامن: جمع مكمن من كمن يكمن اذا اختفى ووضعه الحجة للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء: والاوان الحين والجمع
آونة كزمان وازمنة: والدعة: السكينة: والجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق: والايجاز: كوتاه كردن سخن: والتعمية
بحيث معنى البيت لتعمية پوشيده كردن منه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس: والالغاز: من الغز في
كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الالغاز: وحميت: على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما
وحومانا اي دار وما مصدرية وحميت من حام يحوم وما طلب عطف عليه اراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل والسين
الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع او اراد الحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص اراد العام
والمعنى حين ما رمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى: ودع الخفة: اشارة الى ان في خزانته نفائس اخرى من الكتاب
من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ التحف وهو تصحيف لان الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به
بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر: والعلى: الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت
مددت: المثل: بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض
الصاحب: مطلق الوزير لانه يصاحب السلطان: الدستور: بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع
في احوال الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه: يطوى: على صيغة المجهول
من الطي بمعنى در نورديدن من حد ضرب: الفج: بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين: العميق: من العمق وهو
بعد القعر البئر والفج الوادي في اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق: يستقبله: من الاستقبال
پيشواز شدن: الآمال: جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم
اخلاقه يصيرون عين التوجه الى بابه بنفس الآمال: السحيق: البعيد: يباهت: من المباهات وهي المفاخرة: والتيجان
جمع التاج: والهامة: الراس والجمع هام: والحلل: جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء: التيجان والحلل
يتخاصمون في مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة
تتشرف بمفخرة: قلت: لعل وجه جمع التيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة: وسكت:

فعيل بمعنى الولاية من حد حسب في التاج الولاية والي شدن والنعت ولي فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية دوست شدن والنعت ولي بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والي لكن ذكر في شرح
المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به ؛ الايادي جمع الايدي جمع اليد بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبهت تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياع بتهيته من اخذ بيد احد عند المزلقة
وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدي العلماء والعلوم به استعارة تمثيلية ؛ الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدودا
العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها ؛ والرسوم
جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام ؛ حائزة بالحاء المهملة والزاء
المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة ؛ والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها تؤثر اي تذكر وتؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها ؛ والمفاخر جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو
تكرير للاول من غير لفظ للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا
اذا كنت اكرم منه ابا واما ؛ الاول في الاخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حائز اول الرياسات
وآخرها وهو كناية عن حائط بجميعها ؛ والمدارج جمع مدرجة بفتح الجيم وهي المذهب والمسلك ؛ الانتقاد افتعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف ؛ والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى
والوفاء المشتغل من حد ضرب ؛ الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة ؛ وقوله بل عن حيز الامكان
اي خارج عن حد الامكان لدلالته راه ؛ مذوق الصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس اصله صيوت قلبت
لانكسار ما قبلها كما سيمر هو على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم ؛ وصيت جلاله
فاعل بلغ والوهم مفعوله ؛ ما في ما خيل نافية ؛ والخيل الخيلة سينه اشتن وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا وطيفانا فالخيال صورتي كه بخواب بينند ؛ والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو ؛ الناظرة مبالغة في المنظور
الديوان صاحب الدفتر المذكور واصله الدفتر من ودنت الكتاب جمعته وضممت بعضه الى بعض يعني ان
الوزراء يحفظون اليه انما تتبعين لما يامره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي
المطالع ؛ آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
محاسن الشمائل مكارم الاخلاق ؛ طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين جميعا والضمير في ربه راجع الى كونه محمود المآثر
الى ان فضل فاعل كفى يعني الباء زائدة وبرهانا منصوب تمييز ؛ العارم ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء

اثنان يحدث بحل ما يسمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او
للسببية ؛ مرقى الاوج ؛ حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن ؛ وبدر ؛ خبر المبتدأ المحذوف اي هو ملتبسا بكماله
او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج ؛ والزاخر ؛ بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي
اذا امتد جدا وارتفع ؛ والنوال ؛ العطاء والباء كما عرفت في بكماله ؛ في كل علم ؛ متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم اي
تعمق وتوسع ؛ وفي فن ؛ متعلق بمحاله اي بيانه ؛ وعالم ؛ بفتح اللام اسم لما يعلم به كل العالم ؛ سحبان ؛ اسم رجل من
بني وائل كان بيانا بليغا يضرب به المثل في البيان ؛ وعي ؛ على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف البيان
وقد عي في منطقه وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل ؛ ومعن ؛ بفتح الميم وسكون العين المهملة
معن ابن زائدة الشيباني كان اجود العرب ؛ والبليغ ؛ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر ؛ والبخل ؛ ضد الجود
والافضال ؛ الاحسان ؛ التدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته ؛ الثاقب ؛ المضي ترك مفعول ؛ يبذل ؛
قصدا الى التعميم ؛ ليس ؛ يمسك لفظه مؤكدة ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل فيه
اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه ؛ التراجم ؛ ابنوهي كردن ؛ الوجنات ؛ جمع وجنة
مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين ؛ ومتبرقع ؛ اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي جعل فعاله متعلقا
برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة ؛ فشا ؛ ناقص من الفشو پراگنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه على الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقية
والمقصود وعاده باحتياج الغير اليه وانما فيه من المبالغة ما لا يخفى ؛ مدين ؛ قرية شعيب عليه السلام ؛ والمآرب ؛ جمع مأربة
وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء واسقي ترشيح لذلك التشبيه الامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه
تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون ؛ فان فعه ؛ عطف على الحقنة ؛ والسماك ؛ كوكبان
نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا الكوكب لا مل لا يخفى ما في
ذكر السعادة والكوكب البرج والشرف من لطافة تلازم الشعرى ؛ واسعد ؛ ولي الامانة وكفى به وكيلا ؛ حملتنا ان
الانشا فيهان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه ودفعا لما يوهم ما سبق من انجائه في حصول الامل الى قبول
الممدوح كتابه بسيرا بالخير ؛ قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه نحر الشيء علما
وعملا وقد يقال نحرت كتابا اذا اعلمتها اي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ
يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة متى انذبح ... حلق

والمناسبة الفعلية وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير
بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره
فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة اي جزاءه على عمله المعاملة بينهما بمعنى العمل اختارها للتعدية
والمبالغة متلبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطر بالة قدس كذا في الصحاح قوله
بعدما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك
اعني متلبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدائي ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء
بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال من العامل فيها ابتدائي كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب آه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون
لذكر التسمية مدخل ويجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر
لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح
بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر آه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية
ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا [illegible]
في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الكتاب المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير
الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد
فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد لثبوت رسم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على
ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان
لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلاثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تاخير التحميد من التسمية الثالث جمع التسمية والتحميد في الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب
وفي الثالث امتثال بالحديثين بما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على التعقيب وأما لزوم عدم الامتثال فممنوع لأنه صرح بعض شراح البخاري بأن في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولأنه ذكر الإمام النووي في أول شرح المسلم إنما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أقطع وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية أجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتاب صلعم إلى هرقل بالتسمية فقط فعلم أن المراد بالحمد ذكر الله لأنه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أن لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولأن الحمد حقيقة إظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلبي على هذا الوجه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى وأما إذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الأستاذين فلا يتم الامتثال إلا بذكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله هذه الألفاظ خاصة بل يؤدي بسورة الفاتحة إلا لم يكن المبتدئ بحمد الله غيره مبتديا بالحمد لله وممتثلا مع أنه خلاف المقرر عند الكل ثم إنك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على إظهار صفات الكمال وقيل إن المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول إن أراد بقوله إن المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب أو لا فلا شك أن التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وإن أراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالإمكان ممتنع ولذا قيل إن الأمر بالابتداء بهما أمر بالتعقيب إذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما آه وجه التعارض أن المبدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في أوله بناء على أن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالأمرين فالعمل بأحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فهو

قوله أو بحمل الابتداء على العرفي آه يعني أن المراد بالابتداء في الحديثين عرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الإضافي فلا حاجة إلى ما قاله الفاضل الچلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرف وهو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي فإن المناسب أن يقول أو حمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الإضافي قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه وبالإضافي ما يكون بالنسبة إلى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والإضافي فتدبر وما قيل إن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول جزء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متقدما بالتقدم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله فلك ان تحمل الباء آه فيه ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء
في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ بذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان بالابتداء
ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك من ادعى الجزئية فعليه البيان ولا يلزم ترك التأدب
في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل لا يتم بدون اسم الله تعالى
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بها
الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرها وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن
التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في
وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض وارد على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض
توهم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي
المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة
بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله وللملابسة آه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة
فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجذم واقطع
اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون في تلك الحال متلبسا اي ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله لا يخفى ان
الملابسة آه دفع للاعتراض بعد توجيهه بان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا
محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية وتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد وبالعكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة
معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة
بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل امر ما ان يتوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد بلا فاصلة

بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن
التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان لم يرد
على قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كلا من
التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان احد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما
ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث فمنع ان الظاهر ان المقصود من البحث ثبت على تقدير الملابسة ملابسة المبتدي بهما والمبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء
بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال صاحبنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي
لايصال الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد فما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كالملتصق بزيد والآخر الباء
التي يدخل على المفعول المتصف بفعل اذا كانت لتقييد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا
فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع
من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى
المقارنة والمباشرة بعد دخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة
تجيء لمجرد نقل الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف
ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على سبيل الجزئية فان الجزئية من المبتدا غير مناف كما علمت في امسكت
بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك الجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ فاقول
قد علمت ان المراد تلبس المبتدي لا تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس
بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان اريد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة
بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا
كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الجمد ولا كل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية
يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصنيف فمندفع بان المحشي لم يعتبر
جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب الصحيح فليتأمل على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد
اذ التلبس لتلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في ذلك للجزئية والخروج قال المحشي المدقق بمعنى كون الابتداء ملابسا
بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وانكان احدهما قبل الابتداء لاتصاله به انتهى

ولا یخفی ان قوله یعیم وقوع الابتداء بالتسمیة یأبی عن هذا التوجیه فانه یدل علی ان الاتصال قسم من الملابسة
ویمکن ان یوجه کلام المحشی ویکون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء ان التلبس بها آن من آنات
الابتداء وزمان التلبس بها لا آن الابتداء الذی هو بعینه آن التلبس بالحمد بلا سبق للآن الذی هو آن التلبس
بالحرف الاخیر من التسمیة فیکون الزمان الذی فیه الابتداء وهو الزمان المرکب من ذلک الآن هو بعینه زمان
التلبس بها کما لا یخفی لکن قوله یعیم یأبی عن هذا التوجیه ایضا **قوله** الظاهر ان الباء صلة التوحد یعنی ان الباء فی قوله
بجلال ذاته آلة لایصال معنی التوحد الیه الجار والمجرور ظرف لغو سواء کان الباء للظرفیة فیه کما یشعر به عبارة
او للالصاق ماخوذ من صلت الشیء اذا ربطته بآخره وهذا هو الظاهر لانه لا یحتاج الی التکلف الذی یحتاج الیه
حین جعل للملابسة لان معنی التوحد المتعدی بالباء الانفراد والاستقلال بها بحوبها یقال توحد برأیه ای استقل وتفرد
فمعنی التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنی عدم شرکة الغیر فیه واستقلاله من غیر ملاحظة الثبوت بدون جنس او الکمال
وان امکن اعتبارهما لانه خلاف الاستقلال کما نقل عنه ولا یقصد فیه معنی الکمال او لا عدم دخول الغیر فی
ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امکن اعتبارهما ههنا **قوله** او الذات الجلیلة علی نهج آه
ای یکون اضافة الجلال الی الذات اضافة الصفة الی الموصوف کما فی حصول الصورة نقل عنه فعلی هذا
فیه رد علی قدماء المعتزلة حیث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممکنات متشارکة فی تمام الماهیة انتهی قال
بعض الفضلاء هذا الرد انما یتم لو کان المراد بالذات فی قوله والذات الجلیلة الماهیة الکلیة اما لو کان المراد بها ما
یقابل الصفة اعنی الماهیة الشخصیة القائمة بذاتها فلا اذ القول الصحیح حینئذ توصیفه تعالی بالتوحد فیه اذ کل واحد متفرد بذاته
الشخصیة فتعین ان یکون المراد الماهیة الکلیة ویتم الرد **قوله** ویحتمل ان یکون للملابسة ای یکون للملابسة
فاعل الفعل بمدخول الباء حال ملابسته به لا لایصال الیه الجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمیر المتوحد فحینئذ معنی التوحد
بجلال الذات المتصف بالوحدة حال کونه متلبسا بجلال الذات بما ذکرنا لک من ان معنی الصلة ایصال الفعل الی مدخول
الباء ومعنی الملابسة تلبس فاعل عنه به انه علی الاول ظرف لغو وعلی الثانی ظرف مستقر فوجه التقابل بین التوجیهین
واندفع ما قال فاضل المحشی من انه بقی ههنا بحث وهو ان الباء اذا جعلت للملابسة ینبغی ان یکون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم تجعل فلا یحسن جعلها للملابسة قسیما لکونها صلة وانما قلنا ینبغی ان یکون للملابسة لان الباء لها معان ذکروها
فی علم النحو والمناسب ههنا هو معنی الالصاق ومعنی الظرفیة وظاهر ان معنی الملابسة من قبیل الالصاق حتی لم یجعلوا ذلک
معنی مغایرا للالصاق **قوله** ثم ای حین اذا کان الباء للملابسة لا بد لاختیار صیغة التفعل من نکتة لانه کلام البلیغ فصیغة التفعل

اعني التوحد بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل عامل من الغير بحسب الطبائع
و بمعنى الصيرورة امكان هو الكون الاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى والامكان هو الكون مع الانتقال فلا بد
من تجريده عنه لاستحالته عليه تعالى يعني اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من مقتضى ذاته
لا بفعل الغير فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم
تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع و هذا ممتنع في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال
لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال يعني اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة
الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة
معنى مستقلا وانما قابله بها الا ان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه منع لما قيل ان الصيرورة
ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي
يكون على وجه الكلفة و المشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا
وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست محققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله بمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون بمعنى المتوحد
المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه
المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات و الصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه و على
تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال
الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته و
حواشيه قال الفاضل الچلپي في توجيهه ان معنى قوله اي حين اذ اعتبرناه يجوز ان يكون الباء صلة للملابسة
فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع اي بدون الصنع نحو تحجر الطين او ما
للتكلف فلما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز فيها
بان يحمل على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف لاستحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع او التكلف فظ بطريق الانتقال كالتجوز او تولد فهو ليس بلفظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى م اذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال م اما ثانيا فلان تفريع ما في عنه اباه لا يخفى على ذي الفطنة اذ المناسب ان يقول صيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته لقوله كقولهم تجلد الطين يلزمه قوله ومنه التكون م التولد للصيرورة مستدركا اذ يكفي حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على ظاهره لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد في غاية البرودة ثم قال م اما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى م فيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير دخل فيها بل منشأها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات لا يكون للغير دخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل **قوله** الاولى كون الضمير آه ش

اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي م وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة اسم الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يكون ان آيته نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء او يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على اعظم المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان
غيره نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن
عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى
من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى التقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر
الانبياء ايضا مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك فرع المحشي
على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب بما ذكرنا اندفع ما قيل انه على التقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي
يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد
بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس الى نبينا حجج كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع
حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على انه لا يخفى انه ليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا
كل واحد واحد من حجج الانبياء وكذلك الا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة لغيره وحينئذ
لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل
اخلاق ثياب من ان قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع
حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس الى نبينا بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
التي خارقة بها الانبياء اما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار رفعته
وفضيلته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة لغيره بخلاف حجج
سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا آه فانه افراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

يتجه انما هو على تقدير ان يكون الضمير للحمد ثم فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التصريح والاظهار بشرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل قوله اما على توهم اما آه بيان الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة فكلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقديرها مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او مفسرا له نحو وربك فكبر ونحو الا ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما الا انها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو للعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة للشارح والعلم والمختصر وعلى ان جملة الحمد والصلوة اخبار لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم والعطف القصة على القصة والجامع ان مساق الكل لتمهيد التأليف وهذا بيان السببية والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه وذكر بعض المحققين انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون لمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام ما وقع في المفتاح من هذا القبيل يريد قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب وفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد آه جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام جزئياتها قوله لان العقائد حاصله ان العقائد لو كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد وكثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل مصدقا لهم او نحو ذلك مما لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد التي نقل عنه فان قلت ولان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه

اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس الكتاب
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تشمل الكتاب والسنة تشمل الاولى وقلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقاد ما يتوقف على الكتاب
المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس لذاته وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من
حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا
على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض
العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج
اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية الكلام
وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه
وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقائد
واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب ولا عن الاعتراض الاول
بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف ثبوتها يتوقف على مبادي
تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم
اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت
الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما يجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة تحمل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها الحكم وكذا لحمله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساسا
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم
اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة
فيه قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر انا لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المنع بهذا الطريق بحث
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم ويجيء تفصيل
هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد لان المتبادر
من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني
قوله والكتاب اساس الكلام لان المتبادر من اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن
سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون
اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس منه ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس لعله اراد وبقوله فعلينا ان الخ قوله فهي هذه القرينة ترق في المدح
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونها ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية
بل كونها مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منها وكونه اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها
غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بضمير الفصل الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة
للكتاب والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة
الثانية انتهى لا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعني ان المراد
بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر منه على
ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث
جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه انه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام ايضا

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي ولا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والا لزم ان يكون المتعلق
اعلى من الاعلى وهو لم يقل به احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق الذي
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف
عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض ومن الكلام اساس تلك القواعد لانها تبين فيه
بالدلائل العقلية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم
يعرف فيه ذلك آه اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات لا يصدق على كلامهم انه
علم يتعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فلنسبته
الوسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع
الاعتراض الناشي منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان
يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فلنسبة الوسم
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منها علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة
عطف البيان كما يقال جاء ابي ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف آه قوله فان الشريعة آه اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات
من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دان له اي ذل واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب وامليته
اي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى في العلم والعمل لان الكتابة اشعار العلم والعمل شأن
الانقياد وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء آه نقل عنه هذا
جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف
والاملاء من الناقص قوله سميت آه يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن
الآفات او لانهم يخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام حقيقة
قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدأ وبه السلامة اي في المعاد او منشأه والسلامة عن جميع
النقائص ؛ قوله فوجه التخصيص ؛ يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون
اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة نفي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن
الاعراض ؛ لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز
ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بالكشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي المآل واحد
قوله ولما تعدد المتبوع آه ؛ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد
الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية آه يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد
وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلاهما جملة فعلية لكن الاولى
خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه آه ؛ يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة
لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال
بعض الافاضل ينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينتقل الكلام الى
عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لنشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى
يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد
واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله انما يجوز
عطف القصة على القصة آه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف
ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف
احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل
من المعطوف والمعطوفات عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف
حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف ما جوزه الشارح في

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن واورده بتمامه صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو
ان الشارح اشار وهذا العطف في عبارة التلخيص لا يمكن جعل حسبي فيه انشاء ولا القول صاحبه بعطف القصة
على القصة لشيء من المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصده الش
رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماويهم
جهنم وبئس المهاد **قوله** ورد بعض الفضلاء آه اي وسيد المحققين والش هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون
المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه اما موخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه
لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعلية فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين
نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان المدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون
المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو في عطف نعم الوكيل على انه
بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول
في حقه نعم الوكيل **قوله** وايضا يجوز آه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الش بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي
باعتبار تضمنه معنى يكفيني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر المبتدأ يجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي
له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من
الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها
ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت
موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من
الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل يكفيني لانها جملة لها محل من
الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعاً اى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار
الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله
وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكى دفع لما يتوهم انه لم لا يجوز
ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام
الحاكى اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه يصلح العطف حينئذ اذ يلزم
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل فى
ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين هاتين
الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان
بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه
وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على الشهيد حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة ما اجهله انشاء
عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور
قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون دخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا بناء
المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب مضافة الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا
كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه مع حذفه فى الاستعمال
انتقال الذهن اليه واما مقدما عليه لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قال الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ
مقدما تاويل بعيد والمشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو
حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ المذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر
فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره
مقدما كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل وعلى
تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ و
هذا القدر كاف لنفى قطعية دلالة الاية قوله او لعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون جزءا من المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح في حاشية على
شرح التلخيص لا يرد عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا
لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على
الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل حصر الاستدلال اما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل
الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فماله محل من الاعراب وعلى الثاني
لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو كان معناه لا لانه تقطع
مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يمكن له الاعتراض
فوقع بحثه ههنا في حسن نعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة آه يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية
كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق لفظ على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني
ادراكها بطريق الاذعان والقبول هذا مصطلح المنطقيين اعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم سواء وقع
بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى
نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا
وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو
الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول
اي النسبة امر الى آخر ليس مر تغاير اللوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم
وان معنى قوله النسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لاوقوعا ككان لا يجاب والسلب يعني الوقوع
واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب ومورد السلب لكان المعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الش في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها ادراك
ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم
بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب هذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان
بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

يجوز ان يفسر الحكم

ء اللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد
بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونه ادراكا ليس هو
ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك لنفسها على حدة وثمان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على المتأمل فيما حققنا
ان ليس هنا نسبة سوى نسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما — النسبة التامة الخبرية
فمما لا ثبوت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل
الى ما به خطاب من سواء المراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد
قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب او من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا
ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه
ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قالوا
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام لئلا يلزم قدمه مع قدمه وما خوطب اي ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه
كوجوب الصلوة وحينئذ يكون المراد بالحكم به معنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم
على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال
اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي لانه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول
الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد
متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهه كقوله تعالى
ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع — معنى الايجاب والتحريم لغة
عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب وطلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة
لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل او الترك من المعدوم وهو
سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

انها فامره بطلب الفعل حين الوجود ويجيئ ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة اعلم ان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاخير آه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقتضيه الاعتقاد اذ يصير معنى قولهم العلم المتعلق بالاولى ويسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص لا تشكك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع لم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية لان اضافة الخطاب المضاف الى الله في تعريفه تشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله فيقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يحمل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب التعريف لا الحكم المطلق **قوله** فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث اقسام المراد
اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله بعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات
بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول هو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى
الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف
المعنى الثاني فانه لا تتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه فيما نقل عنه ويؤيده **قوله** فيما يسمى فهموا
ما يعني بمعرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق **قوله** وان اراد
يعني ان المراد المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يحمل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ على المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق
المعلوم بالعلم او يحمل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى
الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وحينئذ فيكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب
تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية يسمى بما
هو مناسبة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد وتقابل
العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية لتعلق
الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا
حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هو
متعلق منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى
قوله على التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يحاب العلميات
بالنسبة الى منهم الاخذ لا ما يتوقف عليه يعني انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذه بالشرع منه ليصلح للاعتقاد او ذكر شيئاً ما يعارض
الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالاكثر الفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل

فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق آه ؛ اي ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اي وجه كان فالامر في صحة
التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا العلمين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه
المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد
الذي هو الادراك بعينه لشئ اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم
علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق آه ؛ يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل
ايضا لكونه موضوعها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعني
ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد
وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني
اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيح الاتيان به على الوجه المشروع
والا لم يصح قوله وتتعلق عامة الاحكام الثابتة آه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع
وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في
قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال
المبينة في الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه
لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله ان اريد به آه ؛ اي ان اريد بالتعلق التعلق المخصوص هو تعلق
الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان وتعلق التصديق
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها
ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل لكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للحكم معنيان

للنسبة وللقضية وهو ان المراد بالاعتقاد المتعلقات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كالمتعلقة بالنسبة او بالواسطة كالمتعلقة بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين مع لا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى **قوله** فيه اشارة آه يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مشبها والعمل مسندا اليه ومشبها له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا في قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا عاما له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه **قوله** وليس موضوعه العمل آه اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوتر شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه **قوله** كما ان قوله تهم النية آه قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل اقول ان المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو ما يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فلا شك في احتياجه الى التأويل **قوله** ثم انه ينبغي جواب عن توهم انهم لم عدوا آه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه حال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا **قوله** وبالجملة آه يعني كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف وجوبا او اباحة حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلتي المجنون والصبي فانهما راجعة الى فعل الولي **قوله** هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين آه يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه وقع عن المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اي العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل المجهول اي يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اى ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نم ان حجية الاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورده بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي له فيثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين هو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة : قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية على الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس بمشهور امثالها فاندفع ما قاله المحشي المدقق منه ان كون الامامة من الفقهيات
لا دخل له في اثبات كون الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة
بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد
فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم
تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى
ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية تتعلق
بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة عقائد
فاسدة واختلافات بارزة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للمبحث عن
احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون
الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع
ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد
من كلمة انما وقوله عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من
مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه فان جماعة منهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب
على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله في عهد الصحابة والتابعين انما قيد به اذ لم يكن ابو حنيفة من
التابعين كما اشتهر بعبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اجلوه لانهم لو اشتغلوا بالاحكام
الشرعية وكانت عاداتهم في ذلك [illegible] المرشدين فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية شرف ورعاية جميلة لفعلوه كذا نقل عنه
محصل الدفع انهم قد فرغوا وكذلك لم يحتاجوا الى الارشاد وتحصيل ذلك الزمان [illegible] لتدوين تلك الوقائع الاختلافات قوله

عطف عليه وهو قوله ذو قرب العهد فقصد الوقف قوله الاهتمام ؛ اى للاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لانه هو الاصل ومثل رد الحكم فهذه الافادة لا تتطرق عليه شبهة من ذلك الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم او للافادة بطريق الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا يقال بحسب مثل ذلك توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا اتوهم آه ؛ اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى نفى ليس لعلم التدوين وجه سواه ذكرا اصلا قوله انه من التابعين فان الكار رحمة الله عليه ممن يتهم على ما قال فى التقريب بتمييز رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رح الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قلت المعرف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى هو المسائل الدالة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمفيدة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على انها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن ادلتها وهذا القدر كاف فى صحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم الحكم فذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة اعنى بمعنى النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق فقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظ واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يريد بالادلة السمعية قوله لك ان تقول آه اى لك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية المفيد للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه ان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من تحديده بمعرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى اقول سياتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول

فلا تذكره بقي فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق وقد
يمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها
بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمي العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال لا يبقى شيء وهو ان
هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن لا يبقى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف **قوله** وقد يقال التغاير الاعتباري كاف آه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق
بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم صيرورته آلة للملاحظة فالة
افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال من حيث
قيامه به مفيد لنفسه من حيث انه يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به وحصله افادة قيامه به خروجه عن القوة
الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة
ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار
التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني **قوله** واما جعل المعرفة اي ما جعل المعرف بقوله العلم
معرفة الاحكام آه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص فجعل كون التعريف
للملكة راجحا فمالا باه قوله تدوين العلماء وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق لان
تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يابى الذوق السليم انتهى
ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها تلك الملكة تدوينا
للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد بهما

من نعم العلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي ورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وقال السيد المحقق في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشي فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المقيدة والمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل يصير مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل مع جلبه لينفع هذا فان قيل في الاجوبة كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او معرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية بمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او نفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا وصلة الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل ان الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وبعد هذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وهو المسائل

المدلكة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الا ترى انه لو ادى رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسائل التي ادى اليه رايه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل
فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا
وما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على ما في الاجوبة فيمتنع تحصيل الفقه
يعني اليقين من الادلة بعد الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا ياتي في
الجواب الاول كما لا يخفى انتهى بما ذكرنا سوق توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على
عدم تقييده المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل
ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه
ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت
استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه **قوله** غاية
ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر
للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا **قوله** والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين
تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد
ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها **قوله** بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز **قوله** فانه مما يجد حتى يعني
ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى
بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث **قوله** للرسول علم اجتهادي هذا الاعتراض
انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من
قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا في جواز الخطأ فالبعض جوزه وحمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون فقالوا

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو والخطاء قوله لتعريف
الاحكام آه يعني ان المراد بالاحكام جميعها والمعنى معرفة العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه
فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام المراد بجميع الاحكام الاحكام التي حصلت له
يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تتزائد يوماً فيوماً
وانه يخرج عن التعريف مثل فقه مالك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين اجاب عن اربعة قوله فضية مثل امر
من الكلام آه اي من السوال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السوال والجواب موقوف على
حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال اي على وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي حال
الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة تجمل حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام وعلى الثاني
بالادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله
في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها كان اظهر فالمعنى معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا
مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها
الاحكام مثل العلم بكونها قديمة وحادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة
تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او نوعها
كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى باصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام
وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها وفي ذكر المعنى اذ التعريف لذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة
معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى هو المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا يخفى
صحته فان من جملته مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم العام يفيد القطع الى غير ذلك فيشمل العلم باحوال الادلة الاجمالية
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها
فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال
الذي في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير
الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن ترتيب التدوين يابى عنه
قوله وقس عليه معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد واذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيده والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل التي
تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على
ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله احد
وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله عليه
المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اي الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب
التصديق به فهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك البواقي وفيه نظر لان الاوائل
قوله محمد نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه — موضوع المسئلة الخ
الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل جميعه لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه لا يرجع
الا الى ذاته تعالى والقول بعدم كون هذه المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية
على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فمع انه على تقدير تسليمه لا يفيد فيما
نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية تستفاد منها قوله عد في المواقف ووجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة
علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه انما يحصر الاشتراك في
جهة النفع وهو كما ان المنطق موصل للمنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فالاولى ان يبين — فتأمل

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها سوجها لتسمية اسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يحكي
فلذا جمعها الشارح وجعلها وجهاً واحداً ولقد احسن غاية الحسن **قوله** باعتبار آه لانه لو لم يعتبر ايراث القوة الكلام
لا يكون لقوله بازاء المنطق معه موجبا والاشتراك في انهما فعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق
بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا
بالكلام بل ذلك قوي في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي
فما اولى بهذه التسمية **قوله** لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في
قوله اولا ما يجب آه او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص لانه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشي
وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكره وتخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول
ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص عنه لا اذ لا شركة دليل لقوله وذكره وجه التخصيص المجموع قوله اما قيد الاول او ذكره وجه التخصيص
فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعي لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص
بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا
لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرتم انما يدل على تخصيص الاسم
به اولا وابتداء لكون التخصيص مطلقاً بان لا يسمى به غيره اصلاً فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب
بما بعث ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ
لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيده آه
والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة آه ثم اعترض عليه
ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد **قوله** واما احتمال التسمية لغيره جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه اول ما يجب لا يلزم استلزاما كذكره وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم
بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال
اولا لانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر
وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا في قوله والتسمية بالكلام لما ذكرت ثم

جواب السؤال كأنه قيل لم وسط التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان
الظاهر ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكتاب لتلك المسائل انما
كانت بعد ما دونت بين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا القوم في تلك التسمية **قوله** اي
الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءا من حقيقة
الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه
مصدقا مقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق **قوله** لا بين الجنة
والنار رد لما وقع في كلام البعض غلطا ناشئا من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار
ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع
ما قاله الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز
ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بالاشياء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال
على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض **قوله** وقال بعض السلف والواو للحال اي والحال
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطا
بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال **قوله** لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف
رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم
بما يشاء **قوله** زمان فترة من الرسل اي زمان تفقد النبي عليه السلام وعدم وصول دعوة النبي فانهم معذورون
لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **قوله** الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله
ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة
بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزاله عن مذهبه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر
لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب
الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر

على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو
الذي نسميه بالايمان الكامل وننفيه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين
الايمان والكفر وكانهما رجع منه عن مذهبهم واعرض عنه وقيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل
الذي كان العمل جزءه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه
فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء
به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل
فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا
المذهب على ما نقله في البداية قوله بناء على كونهما دارى ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب
والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق
عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي لو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من دخلهما
يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهو عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب
على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما يجي
تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق
من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى النفس اي الى النفس الصغير اشارة الى انه دخل الجنة بالافضال لا
يجب على الله تعالى ادخاله قوله ويقس عليه قوله فدخلت اي دخولا مماثلا لما يستحقانها لان الكلام فيه لتفرعه على الكفر
والعصيان والنسبة الى النفس في تلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بغداد الخ من هذا الكلام دفع ما قيل
ان الاشعري قصد ابطال الكلام على نفسه في هذه الحكاية اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق
او يسلب عنه العقل والاجابة الى كون الصغير وغيره وحاصل الدفع ان غرض الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة
واسكاتهم على مذهبهم حسب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما في مادة المطيع فلو لا رجاء الغفران
وطلب البيان قوله قالوا تركه لجعل صغيرا لانه علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم

بعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تامل لان الاولى ان يقال تركه بخل وجبن قوله
فاوجب آه اى اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطى العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزم اى لزمه الزام عظيم
لا يمكن ان يعبر عنه شيئا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه
ولميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائني في منع الزام الاشعري عن الجبائي بانه لم لا
يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان ابقاء الاخ الكافر
موجبة لكفر الوالدين لاخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله
صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه فانه يقول يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم
هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضى ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل ينافى دفعه بان الجبائي لا يقول بان الاصلح هو ايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل
الواجب عنده اللطف والتمكين مع الاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي
ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في
المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا
لان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب ببلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل
له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يرد عليهم تركها الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعنى ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله ويقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فحينئذ لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله لو

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابو حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين فانه غير مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد
على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب آه اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب
لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا
للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم
بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب آه جملة اسمية وقعت حالا
اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكره الفاضل الجلبي حيث اجاب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان الجواب
مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه
انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء قوله ويحتمل آه اي على تقدير ان يكون مقول القول
هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا
يشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح الياء اي
يفتح رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق
للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا
اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما
علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن الملائمة قوله آه
فان قوله واما الصدق آه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال
دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الياء يتم الفرق بحسب المفهوم قوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار
ليس مبنيا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الياء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق
آه اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيما جيء بحمل قوله والحكم المطابق عليه فتأمل قوله ليشير الى الاشارة

مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره وبالجملة
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا آه يعني ان الذي ينظر اليه اولا وبالذات في حصول هذا الاعتبار للحكم
اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق
عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه في حصوله
اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه
والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان
يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه
اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة
بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه في كلا الاعتبارين لكن ثانيا اي
ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة
الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت
او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او
لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها
موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه يعني انما سمي كون
الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذه الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الاخبار
عن الشيء على ما هو عليه فيكون التسمية بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت
لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمي كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بصفة ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وسبقه الى الفهم اولا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله هو الاخبار قال الفاضل المحشي فيه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والمتصف بها باي حال الصدق الكذب

هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول قال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي معنى كان من الانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر وحينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي يخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها وان الاول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله هو اولى مما قيل الخ ولانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان تفسير المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فان المفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه له صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم حذ وان كان صفة الفاهم كذا الانفهام صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة تشتمل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله وبعض الافاضل الخ هو السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص حاصلا ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل

وكون منشأ لكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى هذا البطلان لفهم المستلزمة اي لا استلزام من الاتحاد فالأولى وان يقال
ان مثال هذا المحمول على التسامح من القوم اعتمادا وهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد
ان المقصود تعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة هو ضميمة لا شبهة فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى يعني اذا لم يمكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء بكون
منشأه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهوره ودلالته عليه اعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن
على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه
اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم
اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت
على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضميران
للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما
يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا
عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له لاستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون
وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل بمعنى
الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس
هناك ضوء مستقر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء
بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو وجود
الماهية في الخارج وهو وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود
لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية تلك

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما نفسه او اما باعتبار وجوده قوله لا ماهية الشيء اي يعني ان
اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما فعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو
الخارج اما في الذهن فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم
قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة بهذا اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة
غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب
احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين و شرح الزوراء للمحقق الدواني
قوله فيرد الاشكال اذ يصير حاصل التعريف ان الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت بعد التسليم اي
لا نم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في
التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود
فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود والشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود المتمايز عن جميع
ما عداه وما ذاك الا الماهية اذ لا دخل للفاعل في كون هذا الموجود هو الموجود المتمايز شيئا ما في نفسه او في
اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود
انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غير ما هو هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله ثم به يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء قوله وقد يجعل احدهما
الثاني اذ لا يصح ارجاع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول ههنا الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي
بسببه الشيء ذلك الامر معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع حاصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اي اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل
لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض طرده التعريف بالعرض اي انما قال طرد التعريف لان حاصل التعريف على ما يناسبه
هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر العرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن يعني الاستغناء بالذاتي بمعنى الجزء ظاهر وبالمنافاة الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قال
الفاضل الچلپي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطلا سهو ونقل المحشي ثم لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود
فيه ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين ذاتياتها
وعوارضها وفي اثباتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات
فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي فقد يرد قوله وحمل هو هو آه يرد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به
متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق
التعريف على الفاعل لانه غير متحد به اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو
الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله على الاتحاد في
الاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير ان
ظاهر تبادر سالم عن ورود النقض على ما يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد المحدود
انه من كنه قوله هذا اي خذ ما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن المذكور اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منع
ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور
بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور
ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريفها الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية
عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح
من قوله بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم
فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض احدهما واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريفها الماهية ان المراد
ما به الشيء هو هو السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الا انه لم يبين مغايرة جميع عوارضها اللازمة والمفارقة فيقع عدم التعرض لبيان
المغايرة بين الماهية واجزائها قوله اما التصور آه بيان السبب تعذر التصور بالكنه يعني لو لم يعتبر المدخل الذاتي في

في العوارض انه ما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه
يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله ما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه الذي يجاب
بعينه ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص بمعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها
اذ لا يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره يستلزم تصورها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف
الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة طردا كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة
في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير
قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم الاستفادة المذكورة
يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون استفادة حكما عاما شاملا له
ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من
العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي
وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية ويجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره
مع التصديق بثبوته لها وهاتان الخاصيتان مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص
انتهى كلامه على تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات
او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم
ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم
في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار اذ قصده الا لازم ان يكون الذهن منتقلا عن الملزوم حدا الى
لازمه الى لازم لازمه وهلم جرا حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها
وان تعجبني ما صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه
ما لا بد فيه من تصوره ان تصور الماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت الاحتياج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشد كلا عبارته

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله لا بل يستلزم تصوره لازم من تصور
الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب عراضه عن اللازم والاستمرار فعلى هذا تصور الملزوم كان
ملحوظا قصدا ويخطر بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه التقريب في هذا المقام بحث نص عليه في حواشي
المطالع فليرجع اليه قوله ايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا انه ما لا يمكن
تصور الشئ بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشئ بالكنه لا يكون الا تصورا ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم
فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم ومتأخر له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان التصوران متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه
عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب
موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم
بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شئ آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل وتقابل ان يمنع تغايرهما في التصورين
فان من لم يشك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا
تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا
عنه كما ان معنى امكانه بدون اللازم معنى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده عدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور
اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات
الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص عليه السيد الشريف في حواشي
شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ثم
ان يمتنع تغايرهما في التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل
الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغايرهما في التصورين
بعد الاستدلال عليه راجع الى ليس الا فهو غير موجه حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا ولكن

غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة موقوف
على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضائفين
فانهما حصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا بطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او في
معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون ثمه تصور الملزوم مغايرا زمانا لتصور اللازم
وعلى التقدير الاخير يكون ثمه تصور الملزوم مقارنا لتصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي
المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب ثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضائفين مبني على
عدم التدبر في توجيه المنع المذكور وجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات
مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه وحاصله ان في الذاتي
تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان التصور ايضا غير ممكن في اللوازم التصور ممكن لكن التصور
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض
محالا بخلاف الجزئي فان الفرض مع المفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على
شرح مختصر الاصول قوله هذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون تصور اللازم
غير تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم
قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة
بالزمان تأمل قوله وقيل ايضا آه اعتراض ثان على قوله ما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي
وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان
بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ليسا ضروريين فيكون التصور كنهه بالعرضي جائزا ولو امتنع لوجب ان
يكون التصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين
وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب كل واجب

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
بتحقيقه انه لما لم يعتبر الامكان العام لشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله جوابه اه بعينه
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون سببا لحصوله
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا بد في المتقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى
تصور الانسان بالكنه مقرونا بالغير العرضي تصوره معه ليسا بضروريين لا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه
بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو
كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله لو سلم قوله التغير الامكان
بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان
ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر
من جواز التصور بالكنه العرضي واما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد
بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده لا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة
وان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض
ممكن لا يستلزم جوازه … البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية
البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا ولا يوجد متصفا
… انتهى كلامه … ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه
… ذاتي الامر انه يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هنا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعني
صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص هو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف
… فان … ليس تصور الشيء الا تصوره اتيانه فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه
مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على
ان تصوره آه … المقابل … بدونه ان الامكان كيفية لنسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور

بالكنه بالعرض بان يكون العرض سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للشيء نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم
بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر وان لم يطرد في جميع الصور
قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاحق الى البعض يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي
بل مقيدا بكونه من جانب الوجود يعني قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن تصور الانسان بدونه بان لا يكون وجوده يعني عدم
التصور الكائن بدونه ضروريا اي التصور بدونه ليس بضروري بهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في
الذاتي اصلا فلا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور بدونه ليس بضروري بمعنى الامكان المقيد
بجانب العدم [illegible] قوله قد يطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية
باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق [illegible] وان كان المراد بها الماهية
مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره الحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد حقيقة
بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية قوله اوردوا اتعاده يعني اوردوا اتعاده في قوله ثم
تعريف العلة [illegible] مع ما سبق من الالغاء في قوله فان قيل [illegible] على تقدير كان
فتنا [illegible] ولا يخفى على طريق سائر الاسولة المورودة في الكتب فمن قال ان الغاء اثباتا في الكتاب لما ثبت للشيء قوله
مجمع امور ثلثة اصدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو ثانيها كون الحق بمعنى الموجود ثالثها اول الثبوت بمعنى الوجود فانه
ليس المعنى الامور التي سميا الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد
الحمل [illegible] فانه قبيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء موجودة بالوجود بما ذكرنا
اندفع ما قيل انما ان كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء وليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال
بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان [illegible] يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف
بالسوفسطائية ولانه في تقدير الكتاب بها اذ الاستدلال بوجود المحسوسات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي
نتخذها ونسميها بالاسماء المخصوصة بما حقائق هي بما هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ثابتة
بالغير لا بالاعتقاد وان ما انا دليل ما قلنا ان تحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على جنس ما يستجاب عن ان السؤال بما هو
والنسبة بين المفهومين عموم من وجه لتحقق الاول في النوع والثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثالث في [illegible]

الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا شخص كذلك الشيء واذا
كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة دائما حيث لم يفرق بين المعنيين فقال لي قال المولى
الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود فحيثية
الماهية اطلاق اعتبار الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية
الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام
وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له اما اولا فلانه لا دخل حينئذ لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم
اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا اختفاء في لغويته واما ثانيا فلانه يجب على المحشي ان يقول ان فلا لغوية في قولنا
عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى ما الموجود او الماهية مع قطع النظر
عن الوجود **قوله** لكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم
التصادق والتساوي ولا دخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معنى الشيء معنى
الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه لا يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة بحث لغوي فمنشأه ما نفهم من الشيء بل نجد
شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز
في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس فيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ
مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر الامور الثلثة بان يكون بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بما به الشيء هو هو احتمل ان تكون
عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي
موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة
لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد
والمنشأ والمحشي غير المورد وليس المنشأ قلة التدبر متابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في ذلك الخ **قوله** فلما يحتاج يعني ان رب للتقليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين الى مثل هذا لا ذهابا الى المعاصرة **قوله** كما في مثل الخ فان المعنى ان المعتقد ونسبه
الواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لان هذا الواجب موجود في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني ان الخبر موضوع لنقيضه
بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من نسبة الشيء من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب
الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح المطالع

بعنوان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالفون اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى
الى بيان اصلا قلنا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل انه ثابت على ما زعمه فانه
اخذ الموضوع بحسب نفس الامر والحكم بالمعنوية وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى
بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر
لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ما ظهر لي قوله وذلك
الكلام مفيد معقول ولا شك انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور
فيما بينهم وهو اما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين بل ان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق
بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني ان السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحكم بالمعنوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك
بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين
العنوانات تحكم لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الخارج بالفعل بحسب نفس الامر كما
هو ظاهر مذهب الشيخ والمتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
لان مقصود الشارح بيان انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ
الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا
من هذا القبيل قوله ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قد يحتاج
في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل
والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل
والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه
والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

مسندا وتحقيقه وهذا ناظر الى ما ذكره الشارح اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل فيه اشارة الى رد
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلبي انه ان اريد ان حقائق الاشياء ثابتة
مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو مردود على سبيل البطلان وان اريد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل
ليس بشيء لان المعنى الحقيقي على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع
بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
المقيد بالآن او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة لبعض من الاشعار فلو حمل اضافة شعري للعهد يكون المراد
ان بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود هو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون مبنيا
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار
المعين مع ما لاحظته بقيد كونه الآن او فيما مضى وموصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل
والصرف عن الظاهر قوله وكم من فرق الخ اي وكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة
وبين ارادة بعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من
الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله
بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لانا
لا نسلم ان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخص واما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى
او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان توكيده بما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام اي مطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج
على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة
فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره بيان ظهور الافادة وتجليها قوله ويرد عليه ان شعري الخ يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعر الفاضل
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل الا ان تحمل الافادة على ما يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا ادعاء لاثبات ان

بعد ما شعري شيا فضيلة او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شابه شعرهما بالنسبة الى الاذهان لتقاصر عن
شعر بصيغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل الا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون نحو قوله انا
ابو النجم وشعري شعري نظرا الى ظاهره مما يحتاج الى البيان ثم ما جعل قوله انا ابو النجم مبنيا على حمله
في الكتاب فلا يقتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كما نقل عنه ومن ههنا ظهر ما كتبه الفاضل من انه
لا وما بالبيان بالدليل يكون تأكيد الافادة وقوله انا ابو النجم نفي التوحيد المشبه في اتحاد المسند اليه
هذا نظرا الى قوله مما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بعنوان قيل فالحكم
الى المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وما يسمى بالماهية الموجود والمعدوم مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود
فالمعنى ان ماهيات الاشياء التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فمهم توجه السؤال بالتغويقية وعلى ما ذكرنا لا يرد
ما ذكره الفاضل الچلپي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير
تسليم الاشياء لا يخبر باضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد
بالموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في حق
السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك كما عرفت سابقا فمدار هذين الاعتراضين
بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح فان
من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور ما تحقق كما
حققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات البعض
وهو الموجودات فتأمل قوله والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال
لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح حمل التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء
النسبة الى الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم للاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله العلم للاستغراق
انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق
الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى
جميع قواعده فانه ثابت لو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مجاز
عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس انما هي الانواع قوله بمعونة
المقام يعني انما حمل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشبهة من التصور بل ينكرون التصديق بها والية المقصود
الاهم يعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد بحقيق التصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يقتضي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال
على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى الاعلام بان الحقائق ثابتة يحتاج
الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة وغيرها كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا علم ان من قدر لفظ الوجود
في قوله والعلم بها وجب التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق محقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث كان
لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا التصور او التصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني
ظن كفاية العلم بالثبوت وحده فوجه تخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما يجيء فالاول يكون قصده
كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد ثبوتها اعم من ثبوتها في انفسها او ثبوت الاحوال لها
فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مسند ثابتة المسند الى
ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فمعنى ضمنها مسند مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد لان المقصود
من قولنا والعلم بها متحقق الرد على لا ادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق
ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله ان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا نعلم عدم العلم الاجمالي بان لا يلاحظ بوجه يشمل
جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه
قد سبق ان المراد بالحقائق حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال
نحن نعتقد الخ يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم تقدير
الثبوت مقيد بالكنه ونحو ذلك لانه اذا لم يقيد بالثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري والظاهر المتبادر منه العلم
بالحقائق بانفسها او التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية تأمل

ايضاً معترض بان العلم بالوجه [illegible] تقدير الثبوت
او لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه [illegible]
بالكنه والفاضل الچلبي فهم ان مقصود المحشي ان تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما
تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي تحقيق صحيح ان البيان بحث تقييد العلم [illegible] بتقدير ارادة الثبوت بالكنه
ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل الفاضل المحشي فسر قوله بحث [illegible] لا العلم بجميع
الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا بل عليه ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك [illegible] عليهما
لا دليل على تقييد العلم بالكنه والدال على اللاادرية يحصل بوجه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور الكنهي وبالوجه
فيكون المعنى العلم بالحقائق اي التصور بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح
العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي
ان تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق
باحوالها على ان قول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان آه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد اعني بالكنه ويكون المراد بالعلم
مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه وتصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما
يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم
على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما
عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق منه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير
وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك التقييد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد
لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير
الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني
ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن النمط وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ایضا قال المحشی المدقق فان قیل ثبوت الکل معلوم اجمالا ان امر من قولنا حقائق الاشیاء ثابتة یتضمن العلم الاجمالی بالجمیع والمراد بہذا قلنا فلا یکون العدد امو جہا انتہی کلامہ وفیہ تامل قولہ الجواب ان المراد الجنس یعنی ان المراد بقولہ حقائق الاشیاء ثابتة جنس حقائق الاشیاء فالمعنی جنس حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بہ کما ینتحقق بین تحققہ سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر فحینئذ یرجع الی الایجاب الجزئی وذلک کاف فی الرد علی الخصم لانہ یدعی السلب الکلی فی المقامین قولہ یرد علیہ آہ یعنی ان ارادة الجنس وان دفع بہا الاشکال وحصل بہا الرد علی الخصم لکن لا یحصل بہ المقصود من التقدیرین بہا یتوقف تعیین لان المقصود منہ التنبیہ علی وجود المشاہد من الاعیان والاعراض وتحقق العلم بہا لیتوصل الی معرفة الصانع علی ما صرح بہ الشارح واذا کان المراد الجنس لا یلزم ان یکون ثبوتہ والعلم بہ فی ضمن تلک البعض لجواز ان یکون فی ضمن فرد آخر وہی المشاہد فلا یحصل التنبیہ علی وجودہ قولہ وجوابہ آہ یعنی ان المراد فی قولہ التنبیہ علی وجود المشاہد التنبیہ علی وجود جنس المشاہد اذ التوسل الی معرفة الصانع انما یتوقف علی وجود المحدثات والعلم بہا سواء کان ہو المشاہد او لا اقول فی الجواب لا یدفع الاعتراض اذ وجود جنس المشاہد لا یکون الا فی ضمن المشاہد لان معنی قولنا التنبیہ علی وجود جنس المشاہد التنبیہ علی وجود ماہیة المشاہد سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر کما ان معنی قولنا جنس حقائق الاشیاء ثابتة ان ماہیة حقائق الاشیاء ثابتة سواء کان فی ضمن حقیقة واحدة او اکثر علی ما ہو مدلول لام الجنس نعم یدفعہ اذا کان المراد بالجنس الجنس المنطقی اذ یجوز ان یکون وجود المشاہد بہذا المعنی فی ضمن المشاہد او غیرہ لکونہما فردین لہ لکن حملہ علی ہذا المعنی بعید مع ان تقدیر لفظ الجنس ایضا بعید ما یدل علیہ قرینة فالجواب ما مبنی علی التلبس او التلبیس تامل قولہ فالکلام السابق علی حذف المضاف وہو لفظ الجنس قال الفاضل المحشی لا حاجة الی تقدیر المضاف لان ما فی قولہ ما نشاہدہا موصولة او موصوفة وایا ما کان فہی تفید معنی الجنس او معنی الاستغراق علی ما علم فی موضعہ قد حملت ہہنا علی الجنس انتہی ولا یخفی انہ لیس بشیء لانہ یصیر المعنی التنبیہ علی وجود الجنس المشاہد او جنس مشاہد والجنس لیس بمشاہد اصلا فلابد من تقدیر المضاف او یاول بمشاہدا فرادہ قولہ ونقول یعنی نقول التنبیہ علی وجود المشاہد حاصل مع ان الکلام السابق لیس علی حذف المضاف لان فی الکلام معنی قولنا حقائق الاشیاء ثابتة تنبیہ علی وجود شیء من الحقائق واذا ثبت شیء منہا فالاحق بالثبوت ہو المشاہدات لانہا اظہر وجودا واسبق حصولا من غیرہا ولذا لا یخلو عنہا الانسان فی ہذہ الطفولیة لکن فی کفایة ہذا القدر من التنبیہ تامل قولہ ہم العنادیة الفرق بین مذہب العنادیة والعندیة ان العنادیة ینکرون ثبوت الحقائق وتمیزہا فی نفس الامر مطلقا تبعیة الاعتقاد وعدمہ ویلزم من ذلک نفی الحقائق بالمرة لانہا اذا لم

متميزة في نفسها اتصفت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه لا تابعة
اعتقاد ويدل على ذلك قول المحشي ويدعي الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث قال في التحقيق اي تقرره العندية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات انتفت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها تابعة للاعتقادات او نقول
ونحن كما ذهب اليه الصوفية من تصويب كل مجتهد كما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبتت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فاعتقادات وذات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول يوجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا
نجده كذلك ومن هاهنا يتبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في
انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المفعول
على الفعل حق بناء على لغة العرب والعكس ليس بحق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هاهنا
على مذهب النظام كما يجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر
ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود
بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما
اذا كان بمعنى التميز كما يجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر للتميز يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث
نسب نفي الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم ينازعون اه يعني ينازعون في
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب الحكمي ويدعون الجزم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون للحقائق الا اوهاما وخيالا ما كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا بحر ولا مرسل الا ان الكل راجع الى
اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد عن الكثرة وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم لم يدر
دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم يقرون
بثبوتها وان الكلام معهم في النسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق النسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال مدعوهم الجزم بعدم امر في نفس الامر وتعلل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ ناس قضية بديهية او
دليل لما ادعوه هو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لتشاغلهم بجوزان لا يخفى انهم
بتخصيص بمشاهدتهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما استفادوا مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ان يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من
ان قبل الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا فيلزم وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان
شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان قوله وبه يظهر اه اي بما ذكرنا
وجه التسمية ونقل مذهبهم مبني على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم لانه ثابت
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله تخصيص آه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات
قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على
المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه
الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقد قال الفاضل الچلپي اي تقررها وكونها
على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود
ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد
به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على
قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما
ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكره زائدا فالثبوت الوجود ولكون
مع ترك المعنى المقصود وجها واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر هو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بان يقال
لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكروا التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا اه

قيل في معنى الحق والباطل منها أو ليس منها النسبة الخارجية يطابقها الحكم أو لا يطابقها حيث ما ذهب إليه النظام
وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته لأنا نقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن عقابه هذا التحمل مع أنه على
هذا لا فائدة ولا إيراد هذه المقدمة بعد قولنا بأن الحقائق ثابتة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم مبني على قولنا
الباطل هو المعقول الدال على النسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أو لا فلا يرد ما قال البعض لا يحتمل أن المعقول
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان إلا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الإسناد الخبري
لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح أرباب المعقولات
لأنا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات
لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح إن لم يتحقق نفي الأشياء
أي إن لم يثبت نفي جميع الأشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد
ثبت شيء من الأشياء في نفسه ضرورة أنه إذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الإيجاب الجزئي وإلا لزم ارتفاع النقيضين
وإن ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الأمر لأنه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه
العبارة إن لم يتحقق نفي الأشياء أي إن لم يتصف شيء من الأشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا إذ المنفي
ما اتصف بالنفي وقام به النفي وإذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي إثبات أو مستلزم له
فلزم الثبوت وإن تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات إذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي
من جملتها أقول فيه بحث لأنا لا نسلم أنه إذا لم يتصف الأشياء بالنفي يلزم أن يتصف بنفي النفي لجواز أن لا يكون الأشياء
ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل إن عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على
تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان أن التلازم كلي إلى البديهيات لمقدمة خفية عند العقلاء
بل فاسدة عند الأذكياء بمعنى أن شيئا من التقرير ليس على طريق المنقض إذ قد حصل التحقيق في الشق الأول على الاتصاف بنفي
الثاني على الثبوت إلا أنه لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي إذ الاتصاف بشيء إنما يستلزم ثبوته لو كان ثابتا
المثبت تأمل قوله يرد عليه يعني أن عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا
يلزم من عدم ثبوت نفي الأشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات
قال إنما حصل [illegible] الحق أي لا إلزام عليهم [illegible] مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حجة [illegible] ذكر ما حصلوا به عليهم
نفي الأشياء أن حكم [illegible] فقد ثبت [illegible] ثابت نفسه فزعم بثبوت [illegible]

ايضاً فاما يا ما يزعمون فمرحبا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي متحققا فيدل على ذلك قول الشارح تارة تحقيقاً والزاماً **قوله** بعضهم آه
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت او معدومة فحيث
علمتم لا شئ من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق او قد اعتقدتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تتكلمون في
اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي
من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي **قوله** قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس توهم
ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض
الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل **قوله** يرد عليه آه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر الحقائق بحقيقة
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد
انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي
كونه ملزوماً به اذ يجب كون الملزوم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة منعهم
لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر **قوله** لا يقال آه وحاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى امر بعيد تمام هذه لان توجيه هذا الالزام في
التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفي في
الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه
فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السؤال
يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضاً اخذ الوجود في الدليل
الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما محقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج
كلامه ايضاً الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي
انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تتميم شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديداً في الامور الموجودة
فانه اذا لم تتبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يفهم منه قوله فيحتاج
كلامه ايضاً الى المقدمات المذكورة فمقبول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ بوجوده قد عرفت المقصود آه

سد الطريق المنسم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملو منه الكتب ان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما بشرية قوله الا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني
فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس معناه
حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول
من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم
وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ
يجوز ان يكون كل الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على الاول ظاهر
ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام عليهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية
يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسها قوله فيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم
تقرر الاشياء وثبوتها هو ان النسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق النسبة النفيي في
نفسه فقد تحقق النسبة الثبوتية اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية
من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه
او الانتزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي النسبة التقررية الى الاشياء فالمراد بقوله النسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى
الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب بالجملة فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان
تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات لبعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احدهما تخيل تابع للاعتقاد وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ثبوت
احدهما فيه الا ترى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع ان نقيضهما متحققا في نفس الامر
اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم المتصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بالشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن ثبوت احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فيختار انها متصفة بالسلب فلا يلزم من اتصافها الا

تحققها وثبوتها حتى يكون فيها اثبات لبعض ما نفيتم لجواز ان تكون اعتبارية مع اتصاف الاشياء بها كما في
لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان السبيل المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز
في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن منه | قوله قال في شرح المقاصد
تأييد لقوله فيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع
قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد ناظر الى تولي
كل منها اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة
مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي ما عندها قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى ان الدليل المذكور
ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان آه اما انه لا وثوق بالعيان
او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل اما انه لا وثوق بالعيان بالدليل فلتفرعه على العيان فبفساده
فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان المتكلم بما ذكر يدل على ان
غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه لانهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا
ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس او الالهم يشكون في وجود الحس في افادته وفي غلطه
بل في الشك قوله قلت قد استعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة آه اي يجوز ان يكون
الغلط قليلا بالنسبة الى الحواس الواقعة كثيرا في نفسه ولا منافاة آه دفع ان القلة اضافية والكثرة في نفسه
فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة ... ثم يغلط كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع لتفيد القلة بحسب الزمان والتكثر بحسب ... فلا تنافي الكثرة
الاضافية بحسب المادة تأمل قوله ان قلت لعل آه اثبات المقدمة الممنوعة بتقريرنا غلط الحس آه فان اللاادرية لما استدلوا
بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون
مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها لان مفيدا
الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر لسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له اعاد المستدل
وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام
سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد ويلزم ...

لك ظهر ان تجويز وجود سبب عام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين الجزم مقدمة لها دخل
اثبات المقدمة الممنوعة لا انه وعلى الشارح فما قاله الفاضل الچلپى من ان قول الشارح قلنا غلط الحس او فى قوة
المناقضة فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل آه اما اولا فلانه اورد كلامه بطل المقيد للتجويز والاحتمال ومن الجزم او اليقين
فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قوله قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون
سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل دلالة حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية
فالجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب فى نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم لكن
الى الواجب انتفائه فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وفيه بحث لان شاهده ان الحس
جازمينا بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح
ذكره يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى التعريف العلم بعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب
كما ان العلم المعرف ههنا كذلك ما قال الفاضل المحشى فى توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل
المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم
من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم
خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح و
يظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى آه قوله حملا على توله
انما يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر
ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك المعلوم تفاديا عن الدور
انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس
لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه
واما ما قاله الفاضل الچلپى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا
حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى آخر ليس من التدافع فى شئ

قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ملاء يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها بجعل
الاحساس من العقلاء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى
ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي اما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة قوله
المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لنفس الاحساس بدليل قوله ثم المدرك انما هو العقل وبدليل انه حكى
ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض
التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب بان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي وجب بالصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة التمييز لذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان التمييز انما هو للشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض
التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد
الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء
كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان
تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد
فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم
الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عما سواه كان بطريق السببية كما في
علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى
عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على
انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي
لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات
على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه تعلق بها الاثبات نياقضها من حيث انه تعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح
بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون
كذا احتمالا مرجوحا ظن **قوله** فيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى
المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات
وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما
فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل
كل منهما بدل الآخر فكل احد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك
اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق التي ادراك الوقوع انه لا وقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس بديهة وعادة
او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا النقيضه هو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا
لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة ولا وقوعها لا الطرفين
اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء
الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد والظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به نقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه
ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان ضمير
الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون للشيء وانما لم يرجع الى
التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان المراد به التمييز اعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر وبان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على
متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمالها المتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم
ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محل **قوله** وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق
اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي
بها التمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو غلط وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقبل النقيض لها اصلا بها التمييز عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث
حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث يميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بداهة او
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به التمييز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف
ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما
عن الشك ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل والحواس او الخبر الصادق
يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك كذا كتب المحشي في هذا المقام
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينكرونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار المحشي
الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اليهما واما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد
عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآة واين هذا من
الوجود الذهني فان من ادعى بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه بني
على المسامحة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز يعني الصورة والنفي والاثبات دون
المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات
احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقها الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان كذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في بعض الشروح

مختصرا وحاصل السؤال الظاهر ان المراد بالمعنى المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق ومدققيهم والمشائخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق بل وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني الخ دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف المقيد ويقال بانه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني هنا ما يقابل الاعيان اعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس فقط ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيد بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم الخ يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يمكن الخ حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ مجموع المشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكها الخ يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس لا مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة الملاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل وتوهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

وان لا ينتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات لغيبوبته عن الحواس مرخيا لي تصحيح
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اكتسب
الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخارجي
انما يكون مدركا لو اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما
هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم
يميز ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتمييز المتعلق الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف
والتصور صفة توجب تمييزا هو الصورة المتعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض
تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة على ما هو المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق النقيض
التمييز للنقيض لصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح
يعني قوله لا نقيض للتصور لانه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق
وقد مر تحقيقه قوله ومن منها آه اي ومن اجل ورود الاعتراض على ظاهر العبارة بان نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة
فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب
اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون
المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتمييز
الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى آه يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور
وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر ل
ادعاء التلازم ايضا لا بد له من بيان ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اعتراض آخر على قوله بناء وجعله ان
شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل تصور

لا تحصل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها
غير محتملة لها فلا وجه لها بشموله للتصورات على انها لا تناقض بها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اي للتصور
لما مر قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا تحصل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يجوز
ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا تناقض
بها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل
غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء قوله آه التصورات على انه لا تناقض فيها انما هو بحسب الواقع على زعمهم هو لا ينافي
ان يكون لذلك لدخول شيء آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب تقدير الغرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع
عدم النقيض بحسب الغرض عدم الاحتمال للفاضل الچلپي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن
المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المرام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق آه عد قولهم عكس النقيض حيله بعيد
آه من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين
متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه عده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا
التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات
اي الامرين الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب
والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي لصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق
صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما
الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يحمل السلب جزء ايجاب النسبة الانسان
شيء بل اعتبر جزء مسند وان حمل جزء ايجاب فيهما كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والانشائية لا تمانع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المعرفين فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون
كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ
من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه
مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه
ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين الذين يكون
كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا او بحسب الصدق في المفهوم
اذا قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان التصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر
قوله ومن هنا قيل آه اي من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه وذكر السيد الشريف قدس سره
في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه شيء ليحصل
فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه اذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض
المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه وهو رفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني
بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات يتحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء باعتبار
واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء ان معنى قوله
نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه اذا اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا
اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض
الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان
النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء
والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول
واما عن الثاني فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر
من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لا ان كل ما سمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في
نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على
المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التمانع بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله اعم ليتم آه

قوله فيبطل كثير الخ وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض في التصورات وحاصله انه اذا لم يكن التصورات نقائض في
فيبطل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم واللامطابقة في
بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعاً قوله ووجه آخ وهذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان
الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان آلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يجي عنه
تلك الصورة في الواقع والاخطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه
الصورة صورة لذلك الفرس الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشأ منه الصورة
او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا تتصف التصديق بعدم المطابقة ايضاً اذ
كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لا امتناع في المعلومات
التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اياها كالممتنع المفروض
وجوده باوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم
الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعاً في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعاً
كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون
مطابقة للواقع وقد لا تكون الا ترى انا اذا رأينا حجراً حصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كانت
كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقاً لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجراً حصل
منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف
بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية انما تتصف بمطابقتها له تامل فانه دقيق قوله
وانما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشبح
صورة مساوية للشبح فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقاً لما في نفس الامر واذا لم

صورة له في نفس الامر ليكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي
صورة له في الصورتين كما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين
ان الحكم فيه بالفعل بل يكفي والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة محتاجا
ملتفتا اليه بالذات ليفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله وفيه عليه
فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا للانسان مع توقف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من
ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من حيث الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة الملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك
الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان مطابق انما الكلام في العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق
والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان يراد بان
المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون
الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اريد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هي
مطابق للمتصور وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر مخصوص حصل في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما توجه
الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والصنعة مثلا
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة
لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم
بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا
العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والا لصح
لا بقيد الا شيء كلي امثال ذلك فتفكر حاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان
نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وهو ليس
معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق للمعلوم لا يكون

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق
بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الحجر
من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان حتى اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه
وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه
انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بسبب المشاكلة بين الحجر والانسان يحمل الوصف المذكور عنوانا ويحكم عليه لكن المعتبر
في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور
وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان
الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم
والصنعة فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه الحجر لانه حجر
في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحق بين
الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق
وهو انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ما في الباب ان ذلك الوجه غير مشهود ومع ذلك لا يوجب انتفاءه
في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بينهما واجبا بجوهر العرض
على ما يجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه
مع عدم تماميته في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي انه كاف آه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان
ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه
المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح
لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء
اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق
نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم فهذا لا ان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه
فيصح ان يقال انه كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار الشق الاول
وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة قوله اي شيئا لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك
مما يفتقر اليه هو المسائل الشرعية التي يبتنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان آه المولى زاده حيث قال انه

بل يرتسم صورة الجزئيات في النفس لم يرد الحق الادل

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان
المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في
ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم
فيها صورة الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي
بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام
بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وكل ذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في
ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تنفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر لم يرتسم فيها صورته فاذا انفتحت ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اه اذ على
تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان
وجوه الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي
ان يكون لكل منها مصدر غير النفس هو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير

الحواس الباطنة

بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة الى قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع
ايضاً ان المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتباعدان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه تبين
في التشريح انه قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان تتقاربان حتى يتصلا ويصير
تجويفاهما واحداً ثم تتباعدا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
ويسمى مجمع النورين واختلفوا في ان تلاقيهما بطريق التقاطع او بدون الانطباق بان يتصل العصب النابت بالعين
اليمنى او الايمن بالايسر فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ثم يذهب كل منهما الى جانب الآخر او
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن
باليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقبل الحركة
اه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها شيء يعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي

النسبية فقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس فان الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلاهما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوهما من المبصرات
لكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه
يعني ان المتكلمين ان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على حصول الجوهر في الحيز سماه
سموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس كذا انواعه
الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية موجودة نحو كان مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق
ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف
الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى آه اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها
محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه بمقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا الجسم ولسائر
والحيثين المتغيرين اما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يخفى الحركات من قبيل المبصرات كما صحح
به العلامة في قوله لا يقال قال مولانا صلاح الدين الرومي لا يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض
المذكور يعني ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
علمين يعني لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك
محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى وادراك عدمه اذ لا معنى لصرف فضلا عن
ان يكون محسوسا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله
لو ... الجسم آه ففي تتمة ما يقال او دفع الاعتراض الوارد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة
ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه يدرك
حركته وقد ذهب بعضهم الى ان الحركة والسكون مما يدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكانين
والا يقدر على بيان كيفية تحقق الحركة ... اللمس فانه اذ اتحد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكان
بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكانين ويقدر على بيان كيفية تحققه فيحصل منه ادراك الكونين ... اللمس يعني لا ان اللمس لا يدرك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك كما هو ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس الجسم في مكانين او لا والمعنى اذ قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي
لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه والمنقول في بعض النسخ والحس

لا يدركه في مكان آه وحينئذ يكون بيانا لقوله ادراك الثقل منه الحركة يعني انا قد ندرك الثقل منه الكون في الحركة
اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك بالحس الحركة التي هي الكون المخصوص مثلا هذا او قوله لا يدرك في مكان
على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان الضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك
بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك بالحس
خاصة لا بها لا بغيرها الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان
قوله اي مركب تام آه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الالام والمتبادر عند الخواص من العوام اعني ما يتكلم به
بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد واللازم ان يكون المركب التقييدي خبرا ويصدق عليه
انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو الفضل تطابقه
في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب
الوصفي وغيره فلا سبب للاعتراض … قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج
المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما هو
مذهب الشارح قوله اي على نحو ذلك الشيء المنتسب بتلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اي ان
الكلام الدال على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر
عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك
النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله
هما لا وقع اذ الخبرية في الحقيقة هي النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونها ثابتة او
منتفية بمعنى المصدر المبني للمفعول فهو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عدد آه واشترط المحقق
القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين
بشهادتهم والواحد هو في الخمسة واعترض بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فيعلم انه ليس كما زعم قوله اذ اثنا عشر اول
سيد المحققين عدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام
دين موسى عليه السلام بشيرا او نذيرا فيعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين هو بعيد جدا واشتراط الاربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك

معنى الصدق والكذب

من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام فاشتراط ثلثمائة وثلاثة عشر
بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان
قول لم يعين له عدد قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بانه لا اطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا
مالا الا من جهة شرط القطع واستحالة الكذب عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في
نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب
وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم
العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود
مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح قوله قيل عليه الخ يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده
بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر
يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان الحاصل
عقيبه علم سبب للعلم متواترا الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك جعل وقوع
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم
اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن
ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان فيما نحن فيه كذلك فان العلم بالخبر
انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى
يحصل العلم بالعلم تامل قوله وهذا حال كل معلول الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم
بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لان
العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يفيد
العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت الخ حاصل السؤال منع
ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم ربما يأتي من الحس البديهي

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة يجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه **قوله** قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر
كذا نقل عنه **قوله** تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له تحققه من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح
آه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
النصارى آه فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود تابيد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك واما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا
يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى آه يعني ذلك التوجيه
باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام التلويح
اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى التحمل التقدير كما لا يخفى **قوله** فيه
بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون
الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار
القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى
اربعة منهم **قوله** بل لم يبلغ عدد المخبرين آه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان
اخبارهم انما وقعت على الشبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه
ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا اشتباه لهم فيه على ما يدل عليه قوله
حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في
نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تامل **قوله** عرق اليهود آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا
التوراة فزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان
ملكا قبل البعثة في بقاع المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك **قوله** والجملة اي مجموع

وجه تسمية بخت نصر

كلام الشارح وخلاصته قوله وتواتر دهم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه قد لكنه قوله بل لم يبلغ
عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل والتكثير اشارة الى مخالفة
حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن هذا القدر كاف في الجواب
عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة
دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نم ذلك
لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا
ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد
فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب
التامة للشيء فمحال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب
نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد
المستفاد من خبر مخبر آخر [illegible] ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال
النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم
مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤيد ان يظهر في الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضية
الى العلم اصلا فاجاب بانه لا دخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل اما الخبر فموجب لصدق فان
قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ
الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومنه ظهر الجواب عما
من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله كالتبليغ الاحكام آه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه بما يحتاج
اليه كما له في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه
التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال [illegible]
[illegible] فانه لم يبعث على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه
يخرج الاعتقاديات التي هي اس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين رفع لما قيل من انه يخرج
عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم
ان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه او

على هذا التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل
ممن قبله فاجاب بقوله او بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه انما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده

الفرق بين الرسول والنبي

قوله يكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول
وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى الرسول ومن
حيث انه انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم
لان الرسول صاحب كتاب وشريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان
الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى آه وجه
التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون
مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون
مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده
فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص يستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما
في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه
كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله قد دل الحديث آه باثبات
ان يكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في التفسير [illegible] قوله فاشترط آه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في [illegible]
فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام
قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها
على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد
صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله [illegible] لان كتبنا هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف قال الشيخ [illegible]
ان يكون له كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل مجرد الاحتمال [illegible]

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه يجاب بانه مبني على مجرد احتمال لا يكفي في باب الرواية قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مشتركا بين جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء حتى مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزولها اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة مجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله بحث آه خبر الصادق في نوعية اذ بوصف الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر مدعي النبوة وليس بمعجزة فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب وفق دعواه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق دعواه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب هو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله بخليقة على يد الصادق اظهار الصدق قولا ينافيه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلپي من انه مبني على ان تحت الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتنبي لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله يكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص من ظهور الآية وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد اظهار صدقه وليس

نزول الفاتحة مرتين

فيكون المبني لتقرير شريعة من قبله

يمتنع ظهوره بل وقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى
او لانه مشروط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز
ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا امكن ان يقال
يمكن ان يكون انسان ليس بناطق ورد على تعريفه بحيوان ناطق قوله وايضا اظهار آه يعني لو فرض صدور الخارق
على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده لا صدق
في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما
امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت
ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة
المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلپي من انه
يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان
صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق آه
اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم ما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس
والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من
انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى ابتداء
لا بمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب
يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى
شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان
يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بمباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون كثير من الافعال
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعضاء والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر يعني شيء ان يكون في الجواب

قدر به في النقض من تحقق المادة

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول لانه لا يظهر الى يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل نعم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهار مراده هم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده لو جاز قوله فان قلت كرامة الخ اي نقض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لانه المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق ودلالته على صدق النبي انما باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون في ذلك الفعل الا علية لا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة والا على صدقه لما اشترط في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله فقد عدوا الارهاصات حجة الارهاص هو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي المتبع لبعثة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان لفظ ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل اليه ضروريا اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل اما الضرورة الحاصلة بحسب حصول النظر الصحيح فيه فمولانا في الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى فساده لا يخفى قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الكل قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

ودليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق تأتى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المط بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال الخ مختص به . ولا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على التعلق العقلي اى متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريفات ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح مختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم ينقل لهذا تماما آه يعني فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه للنتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان ملفوظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم يستلزم لذاته وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال فى الجواب ان تعميمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول بل ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلي وان اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان ملفوظ الدليل يستلزم المتعقل بالنسبة الى العالم بالوضع ان الملفوظ آلة لملاحظة ذلك المتعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من الملفوظ الا احضار تلك المتعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا انه فى قالب الالفاظ ويصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بالمطلوب بخبر غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى البعض لا مطلقا مع ان ليس المراد من الملفوظ المستلزم

المعقول و هو يستلزم المدلول فاللفظ يستلزم المدلول لا ان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل
لمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يرد
ما ذكر فتأمل قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم الشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في
اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول فلا يجب تلفظ
المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل لا من تعقله الاظهر ان يقال الخ اي القول
واما القول فهو مختص بالمعقول ثم الحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني آه اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب
من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حال للمحكوم عليه فيترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه
والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله
و في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا
دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا جامعا لشرائط الانتاج الى المطلوب واما المقدمات
المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي
المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفي لا النفي قوله لا يخفى آه يعني لا يخفى ان كون
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر
من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا
بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم لا نحو
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى
المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان الكلام اذا انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا شيء للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بدون
اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الملزومة مع الترتيب
مائل للفاضل الچلپي ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع
الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل لا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ثم لو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق
اي يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام
مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من
اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة
الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الچلپي
من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا لامكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى
يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك
تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد
يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله ويلزم منه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان
يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية
او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى
لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر لم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين متضايفتين يستلزم العلم
العلم باحدهما من غير ان يكونا علة لاحدهما فخارجان ايضا بهذا القيد اما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد
اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين فانه نقل القضية مع الغفلة عن
عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا ادركنا شخصا اسود في شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده كا
اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية
الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
والقضايا يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها ظاهر قوله لكن يرد عليه ما عدا
الشكل الاول آه يعني واندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول
والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ اللزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان
بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان مضاه خفاء اللزوم وان لا يكون
تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق
العلم بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن
الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان خفاء معنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود ففيه ان البطلان
انه لو لم يستدع غير البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تعقل كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تعقل كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق
اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة
وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط
حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا
الوجهين منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة
من غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين آه انهما
غير مانعان لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل
منه الى المط دفعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها
مرتبة الى المط قوله اللهم الا ان يراد آه فحينئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والثاني مفقود في الحدس انما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل فيه لكن بقي شيء هو ان الاليق

بالبيان ان يذكر المعنى اولا لان المراد باللزوم من اخر كونه ناشيا آه ثم ذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
مقدم فى الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها البعيدة واحد قوله
فبالثانى اوفق آه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر ما هو من المقدمات الماخوذة مع الترتيب
دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه آه يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط
النظر فى احواله يستلزم المطلوب الجزئى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال
العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه وحاصله انه على تقدير
ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اختاره الشارح
من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان
شرط مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين انما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات
لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه بشمل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن
تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على
المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بشمل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة
ظاهرة الدالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى تكلف ولهذا قال خروج عن
مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه تعميم النظر فى
نفسه او احواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف اللغة والاصطلاح ولذا
حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله بقصد تصديقه اى يشمل من قوله
بقصد تصديقه الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده بقصد اظهار صدقه
عند الخارق اما الخارق الذى لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لانه لا جاله من ان يحدث ولا احتياج الى ذلك
المقال بل يقصد به الاستدراج والابتلاء للغير فى الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبى ولا يكون مع اقتران الدعوى فانه لم يقصد
به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا اظهر خارقة

موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او
لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه هكذا ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة
القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير
جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة
وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما
ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا
لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا
ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم
العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله
او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع
غير مقدور له تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته قوله هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها
يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في
اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه ذا لتصور معجزة آه وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل
ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي
غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول حصل له
العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه
فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال
بان المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون
افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلال الحاصل بالاستدلال ما يتوقف عليه الالزم ان يكون تصوره بوجه
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انه ادعى ان المعجزة
تفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم
بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان
ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل
فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة
موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق
الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى
الرسالة ولا يكون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اعني ان
هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر الخ بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني
ان التصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مبلغه الرسول ومن قبل نفسه استدلالي
يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق ليس
للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل
فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا
الا ترى ان تصديق خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد علما استدلاليا
موقوفا على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص
يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان انه بلغه الرسول ولما
كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لا بالاستدلال

في التصور تين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان
تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا مبرر لتصور الخبر بعنوان ما بلغه فنمنع بجواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة
وانه رسول من سمع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم
تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي ما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل
قوله لكن الكلام آه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا
تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك
الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب متحدا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر
الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وخبر
الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار
استدلالي يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه
بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظير ما ذكر من اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في
جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اوصافه العارضة له
المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ
بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في
كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان
ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا
وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فمنشأه قلة التدبر نعم يرد عليه
انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن
المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات آه يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض يشمل فيه
الثبات لان المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا
لا فائدة في ذكره الا التكرار بما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق
وان الكل يميل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله الا ان يراد آه اي الا ان
يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب
والتقليد المخطي لان نقيضهما محقق في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله و
يحصل عدم الاحتمال عند العالم بعد تنبيه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في
المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم الا
يلزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب
ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه بما ذكرنا انك ظهر لك
ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك
على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا
قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل
فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم
الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى آه اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او
غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب والتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب
لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن وبالثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه
فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع
على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال ان التيقن لما كان لغة
في الافادة ففي ارسال التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا انه تصريح بما علم ضمنا قال الفاضل المحشي
فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد بالجزم المطابق

في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجواب الحكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق
الحال في المآل ما ذكر من لزوم اللغوية في ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال
وفي المآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر مقال في ما
هو جواب الحكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على
ان المقصود المص من قوله والعلم الثابت به لبيان ان العلم الثابت آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه
اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك
لانه اورده بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في
التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا آه
اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل علم بمعنى
اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم آه دفع ايهام حمل
العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا
ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس فان ما قيل من ان الادلة النقلية لا[illegible] الا الظن
كان مؤيدا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور
اعني صفة تتجلى بها المذكور آه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم
التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في
قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بعيد لان الكلام في حصر
الاسباب في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم
النظرية آه يعني يرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من
قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من
والعلم الثابت آه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

حاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المص لانه لا يقول بالتفاوت
بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان اقول رأي المص نفي الزيادة والنقصان عن
اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ان يقصد نفيها
بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على
هذا الاقرب قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده
ان العلم في قوله والعلم الثابت يضاهي العلم الثابت آه بالمعنى الاخص حاصل لانه المناسب للمقام اقول انه
التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم
عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري
ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله العلم الثابت
واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله الا انه
جعلا آه قوله وكانه اشارة آه يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن اشارة
الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم
الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم
اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالصة
عن شائبة الكدورة قال الفاضل الچلپي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياج
الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان المعنى المتلفظ بالعبارة ما ذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن
بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد بعد ان
يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم
الضروري هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض
المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل قوله الا ان هذا الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح نص في ان هذا الحديث
متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد هو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد له بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو
اوثق منه انتهى ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان
هذا الحديث في نفسه من غير الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه يؤيده ما ذكره السيد قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه
وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما
قطع النظر عنها آه يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فيخرج الخبر
المقرون ويبقى خبر الرسول واخلاص كون كل واحد منهما اخبارا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان التوجيه عد الخبر الصادق
سببا للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل ثم الخبر الصادق [illegible]
على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي يوجب الدليل كخبر الرسول ادخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه آه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر
بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة
الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن
درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان
فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن
الخبر آه ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن التسارع قرينة للخبر
المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا اخبر الرسول وكل ما هو
شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن
مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث
لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك
ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس التوجيه صحيحا في
نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لازم بل تنفك عنه في بعض المواد في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان
الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف وتشابه حصول
العلم عقيبه لاجتماع وربط اجتماع بخلق الله العلم عقيبه ربط اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل ليس في الاشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق
لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن
والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام
فيه قال بعض الفضلاء يعلم وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط
لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل
فانها ليست كذلك قوله فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى
كل شخص والخبر المقرون بما يفيد اليقين بالنسبة اليه فالاولى ان يقال ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن
القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم لمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سببا لمجرد هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف
القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان جهة دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن
بالنظر في احواله قوله لانه كذلك آه اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضروري او ما في
حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد
المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح رح
ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا آه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في ثلثة ان العقل ليس
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا فان
لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت اه حاصل الجواب
انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس يحصل بها الادراكات والآلة
ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر
الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فان النفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يجيء ان
اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الابنية مرارا كثيرة فلا
يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجيا فهو الخبر والا فان كانت
آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي
متوجه الى القيد وانما نفى التغاير عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه
المدرك ونظيره توهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل لا يخلو عن تعسف قوله واما
حمل الغير على المصطلح فبعيد اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل وذلك لا
ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس غيرا له بهذا المعنى
كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم على تقدير
التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها
لانه يمكن وجودها مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما يجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك
قوله هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات
وادراك المحسوسات بالحواس لكن قوله يدرك صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال
بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا وكذلك ان تقرر قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون مسندا الى الغائبات ويحصل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الغائبات بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يحمل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة على مغايرتهما آه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل مع النفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه قوله هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده آه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله نفيه للفرق المخالفين فتفصيل الشارح السمنية وبعض الفلاسفة فاعلم ان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات مع الحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية لان دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص ببعضها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو كان دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا النسبة آه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم ثبت كونه من الالهيات

قوله لان هذه الشبهة عدم المعلومية آه لتحقيق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه يرجع
الى ذات الله وصفاته لا العلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر فيه الاختلاف
والتناقض اللازم فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في
الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يخفى لسماعه آه الا ان الكلية قوله
لكن يرد آه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض
لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه آه حاصله انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه
معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله
هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير
تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفسها آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا فان
المقصود من الاستدلال هو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكر مجموعها اي يدعي ان كون النظر
مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم
الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم
قوله هي اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم
بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته
العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم
اثبات حكم هذا المخصوص يعني افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل الجواب ان اللازم

الحجة الالزامية

ما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص لانم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان
العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته
الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك
القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا او لا على في استفادة
العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ
في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من
العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه يعني
ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه وهو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
في قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص
موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم
بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال
هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لانم
ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى
السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين
فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية آه يعني لانم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الحاكمة
بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد فالمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته هو اللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لا ان اندراج هذا النظر تحتها من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا و لا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر مما فيتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم الدور والتسلسل حاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مشتملة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مشتملة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهته وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى آه يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف للآخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال هو الاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول آه يعني جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يتوجه الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس او التجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم ما قرره

البعض من ان يحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب يعني ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله
كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصـ آه يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصـ وتقرير الشارح حيث ذكر المصـ الضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكره ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب هو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد
على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف
النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسب متعينين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم آه عطف على قوله ان المثال الذي
اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال البعض العلوم
من التجربيات والحدسيات شرك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال بما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلپي من انا لا نسلم ان الحدسيات
والتجربيات شرك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان
استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما دل عليه قول المصـ وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسب المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة
سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه
حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى آه يعني
الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات الحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين ولذا قال فالاولى اشارة الى ان ما
ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بينا قوله كلمة ما عبارة آه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم
الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على مذهب الحكماء من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا وينكشف به آه فيجوز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام ١٢ اما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد آه يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواضع مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحوال الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس والكيفية حصولها فلم تكن مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون للبديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب اذ بعض النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قلنا المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة

تعريف الضروري والكسبي

والضروري يبين لك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة الا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض آه حاصله ان جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قاسما مقسما على الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما منه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله وليت شعري آه يعني ان دفع التناقض فرع تخيله بما لا يتخيل التناقض ان جعل الضروري لمعنى واحد هو يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من مقابل وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب فالاسباب الثلاثة قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب اي ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه وهي ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه آه اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه بالذات الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم منه كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي فيكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة لا بقصد (?) ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين ولا اذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم آه ان القسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييده بسبب المباشرة حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل يتحقق في الوجدانيات وليس السبب المباشرة فيها والمباشر يتحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحتمل (?) الاول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض هذا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد لقولنا الحيوان اما ابيض واسود الحيوان اما حيوان

ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام
بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل القسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى
قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب
انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لانه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر
ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا
بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما
الى نوع فكر يحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج اي تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل الضروري بمعنى
آخر وهو ما يحصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
انما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج اي التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب
المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحمل الضروري بمعنى ثان لان التمثيله
الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور لتصور
الطرفين المقدور بالاختيار لذلك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان
الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري
باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون
قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول
شامل الحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل المقصود ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات
على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر اين هذا من ذاك
واعلم ان المقصود المحشي من جعله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل
التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج
الى دفعه آه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب لها في
الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس الغرض متعلقا
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فيكون داخلا في القسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج فى دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد المعنى
ايضاء التخصيص يوهم كونهما من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك آه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال
على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففى ارادة الثبوت منها
بلا قرينة ايهام خلاف المقصود وقيل المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع كذا
فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فتظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق كما ينبغى لا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف
المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان المتكلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات
حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة
بالظن قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المتن لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على
ما اشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغى ان يحمل التجلى آه حيث عمم التعريف او لاوخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب
فى الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون مع الالهام وخبر الآحاد
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المتعددة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان
قوله اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق
من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع
قوله وليس من التعريف اى ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على
المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى
اللغوى اى المغاير واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
على تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد آه يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود من جهتين الاول جواز اطلاق العالم على
الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيان للمحمول

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
حقيقة يعني قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا اصل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع
عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لا اعتبار
للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى
رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال
الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس ليس اسما للمجموع بحيث لا يكون للافراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى
كلامه فان قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففي
تفسير كلام المص بافراد نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه
كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث
الاجزاء التي تتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت
مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المص وجوه كلها
مخالفة الاطناب ما ذكرنا وفيها اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه المقصود منه دفع ما يتجه
من الاشكال على الشارح ان يقول صورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية [illegible]
بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها
بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية [illegible]
ان تكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية [illegible]
المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن تشكل عليه بمقدار الصورة الاسطقسات اي العناصر [illegible]
باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر [illegible]

والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورة العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا قيل كل من كان
منها بعد الافتراق بجزء منها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود فلا حاجة
فيلزم قدم الصورة النوعية المتعددة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا يصح
لكون الصور النوعية قديمة بالجنس بجواز حدوث نوع اذا تم فانه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الجسم مع انه قال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم منا
الاشكال الوارد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور
قوله قيده بالاضافة آه اي قيد القيام بالاضافة الى [illegible] المحل احترازا عن قيام الواجب لذاته فان قيامه
استغناءه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى آه يعني ان التعريف قائم بنفسه
يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التركيب
فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ
المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القائم بالذات المنقسم فيه بالمقام ما قيل في دفع هذا النقض من ان
الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لا الجواب
انما يتم لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون جامعا للعين بعين فكذا
المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قائم العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه
يختص بعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم
ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبر بالفعل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة موجودة
فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في
عروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين فلا ينقض تعريف قائم العين
اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بلا واسطة في العروض بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا آخر بل عين وجوده آه اعلم انه قد
اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف في
شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فيه
بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه قائما به بل حلية له بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال بان وجوده [illegible] بانه ليس [illegible] تعالى وجد السواد في نفسه قائم

بالجسم وتحلل التغاير بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه
كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين
كيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما
في الاشارة الحسية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض آه يعني ليس المراد بالطول العرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان
تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد
اي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين كذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع آه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب
اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتألفان بان يحصل الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزءا اب فيحصل الطول ويقوم بجنب ب مثلا ج فيحصل
العرض ويقوم د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب وثانيها من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل الزوايا القائمة على هذه الصورة
والاوجه وفوقه رابع او يقال اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما المجرور في
الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له
على نحو ما قال الفاضل الچلپي في حاشية المطول ان جملة كثيرا ما ادعيه في قولنا فلان كثيرا ما ادعيه صفة لفلان اذ التقدير صحيح
او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان التقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة ومتلاصقة
بينها فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجوهر الملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض
الافاضل قوله ان كان لفظيا راجعا آه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في
المواقف ودفع ما قيل من انه حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم باطلاق
على كذا او كذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعاً لفظياً بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من
ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق
اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع آه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض
ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار القسمة لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم
لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه
الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتقسيمه بوجه لا انقسام
لا يكون تصوراً مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ العقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ
يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه
شيئا غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ ولتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع
ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي
في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز
العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء على
ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان
تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى
الفهم قوله وان امكن منعه اي ان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود تقسيم
حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الخ
يعني لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على
حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا
انه يبقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما يجيء انما يدل على حدوث ما له كون في حيز والمجردات لا حيز
لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من انه يرد الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث آه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح
منع صغرى الدليل على ان العالم اما اعراض او اجسام وجواهر بانا لا نم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب باثبات
المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم الاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله
لا يقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود المجرد
المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى ليس بثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما فيستلزم ان لا يدل
الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المص انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة
~~الدليل على ما يجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء~~
~~بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا بالبتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه~~ قوله وايضا وجود
مركب آه اعتراض على قول الشارح ولم يقل هو الجواهر والاعراض او عن ورود المنع آه بان يشمل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين هو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا
من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هذا
جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله العالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود وان المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث
المحتمل من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركب
من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في
الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه واورده بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم آه يعني
ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي
على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم من مستقيمات بالمماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون
مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع بكون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارض
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان تناهيها في المقدار
يعني انه يمكن ان يفرض تقدير محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء بتمامه

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم يعني انه لو فرض حصل الخطوط المستديرة اللانهاية في الكرة آه الحقيقية
وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطح مركب من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير
موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض منه التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل آه فان جزء الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان
يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على
ما قاله البعض الا فاضل الظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو
فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم
لانها لو كانت بجزء منقسم لكان في الكرة خط بالفعل مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على
غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان جزء الخط بالفعل ينافي الكروية الحقيقية عندهم على ما مر فاحفظه قوله يرد
عليه ان العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعدها
ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشموله لما مرتبة الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في
توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر
من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات وانت خبير
انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة الملائمة لهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد
بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا نهاية وكذا
تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه يختص بالممكن
مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه وبمعنى المتعلقات آه اجيب عن هذا
الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا تتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية لا موجودة
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فلا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعني ان كل
من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق
واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه لوجد مرة اخرى ايم قدرته تعالى عليه فرد

علم الواجب يتعلق بالممتنع لا قدرته

لو نه لجميعها يكون موجودا واحدا تحت الافتراقات المفروضة الجزء وعلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للافتراق
مرة اخرى بل متفرقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى من وجود جزء غير
منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما يجي بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فاذا اوجد كلها ثبت الجزء
قال بعض الفضلاء يعني قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة
الى الفعل لا ان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد من ثبات قوته ان يقبل الانقسام
دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق
واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان تعليل بطلان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا
ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ
يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى فيتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة حاصلة انهم صرحوا بان النقطة
نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة
على ما مر فلا نقطة فيكون ما به الالتماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة
في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهي الى النقطة في
جانب الراس كالاستدارة نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة النقطة
بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد كما
ما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط
به سطحان احدهما قاعدة والاخر متدائس ويضيق قليلا الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرين
يسمى صنوبريا ومستديرا والا فمضلعا قوله لانه في الاخرة آه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد
ان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فيها يستمر الى الابد
عدم زواله وهذا اولى ما قيل في بيانه ان ما كان البدن لا يكون تتفرق اجزاؤه لانتفاء وجود كل منها الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بعينهما بل بمثلهما الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد الا
بهذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد **قوله** ادلته ودواعيها آه يعني ان الظ
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة
التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلته ودواعيها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف
بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني
مثل اثبات الهيولى والصورة التي تؤدي الى القدم وتبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة
المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون السموات مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله **قوله**
وقيل لا حاجة الى اخراجها بكلمة ما آه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة ان من اقسامه الصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام
لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها
قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض **قوله**
واما لانها عرض آه يعني قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل
لجميع افراده ولان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا
كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات
وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح
اخراجها عنه ولانا لا نم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب
وهذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود
اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها
قال الفاضل الچلپي في توجيهه اما لان الصفات عوارض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه
ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية **قوله** ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في
شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد ووجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا
خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقها في غير ذلك

صفات الواجب

فهنا ايضا مناقشات فيها لان كلام شرح التجريد في الامكان ثم كلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل آه
يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والاكوان اعراض بمعنى قائما به فيلزم قيام العرض
بالعرض وهذا باطل لكن تم كلام الشارح ههنا لانه مسلك خاص بالشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول
مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بعد وجودهما واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية قوله
اذ القصد الى ايجاد الموجود آه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده
حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بالعدم
الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض آه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم
حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان لا القصد الى ايجاد الموجود ولعدم كونه موجودا بالوجود قبل هذا الايجاد كما
لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل يعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب
تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص يعني قصد احدنا فانه مقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول
المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه بالزمان فيكون اثره حادثا
قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان
قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب لم المستند الى الواجب
القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند آه يعني ان طريان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شرط حادث على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود
ذلك المستند وبعد الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما
لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع حادث

من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شرائطه
المتعاقبة شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فحصوله
ولا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ونمثل لذلك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط
الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد
من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم المتحقق
في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الچلپي حرر هذا الاعتراض بان حاصله انه
يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى
مفروض في الكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم لمدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد اعترف به قوله قلت يبطله برهان آه يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما يجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة
فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يجوز ان يكون
القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند
غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال
بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائطه
العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على
الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان
التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج
على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور لو سلم فيجوز ان
يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فوجودها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله
لو قيل آه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة
والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون
داخلا في السكون لان معنى قوله والا آه وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون
آخر كما في ان الحدوث آه لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث
في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني يرد على
هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر
فيه آنين ثم انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء
من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن
السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد بما
حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول
على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين
على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملها عليه لانه يرد على تقدير حملها على
ذلك ثم اندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي
الامتياز منشأ الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا التصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل هنا الامتياز بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كونان اول آه وهذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر آه قوله هذا
ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من
عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا
اذ لا معنى حينئذ للكون الاول والثاني لعدم تعدده اللهم الا ان يعرض تعدده بالنسبة الى الآنات لانه يلزم ان ما حدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا لانه انتقال

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني و
لا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قوله المذكور ايضا وعلى تقدير عدم
بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في
وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه آه يعني جواز الزوال وان لم يستلزم
طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل و
بالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق
الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول
عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبهذا الاستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن نفي الجواز الا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب لقديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير
وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه
بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد آه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه
الباري في التجرد ولكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر
فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان ح هو مجرد وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه
مشاركة في العارض السلبي اعني التجرد وعدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه
يجوز ان يكون حقيقة بسيطة متمايزة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي
فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه
المتكلمون او تعين او لجب مع عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال لا دليل آه تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها واما الكبرى
فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ
متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان حاصله ان اريد بقوله لا دليل على جزء الجزء
انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون الجزء مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله و
عدم حضور الجبال آه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة
فاجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض
يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض
وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله بحدوث آه اي اذا كان المراد حدوث
باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة
والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان
اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما
بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان و
حدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون
المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق آه حاصله
ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق
البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات واما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب
الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم
ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها
ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما
لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصافه آه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فان الحيوان متصف بالضحك الا انه ضاحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا او لا ناطقا قوله وايضا لو صح آه
نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من
الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه
فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان
على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي
الى حد لا يوجد بعده شيء منها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان
هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب آه اي يجاب عن السؤال الثاني
بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون
المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض منع المقصود
ودفع كلامه لا بيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله لان
الصفة وكذا آه منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان
مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات
الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان
الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة
وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا آه
يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود الواجب تعالى
وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى الصفة او الى المجموع ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون
الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين آه اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين
والمغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا آه تحرير واثبات
للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب ثانيا اجاب
بعض الافاضل بانا لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات بل ان كل ممكن محدث عنده
انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما يجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر الفساد ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد حينئذ المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثية لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه اشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والمقصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية تقصير فلا تكن من القاصرين في الجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تماميته في نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود فيجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود وكونه ما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه اجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا اثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى الصنعة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله
ضرورة امتناع آه صريح في ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
او بالغير لانه المحصور واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلانه مبني على بطلان التسلسل ولانه
لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود ولم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب آه هذا تقرير كلام المحشي
على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل المتكلم عليه بقوله الموجد
تعالى به بيانا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال ثم قال الفاضل الچلپي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث
على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم فيندفع الاعتراض
المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما
مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث الخارج
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث
الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة
واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا
انه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان
من جملته لا يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا
على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ اي حين عدم
دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه
وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم
الذي هو علامة ودليل اذ لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو
علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه فانه تناقض فلا يكون

مبدأ او مبدأ لو لا العالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة او في قوله اذ لا يكون
او انفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة
في ايراد كلمة حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا
ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه التقريب ظاهر
اذ لا فرق بينهما الا بجعل الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل آه
يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر اي
اقامة دليل ينتج آه فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل مفتقر الى اقامة دليل ينتج بطلانه
فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان
هذا دليل آه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل ليس كذلك
بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام
وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا
الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد
ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل آه
يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه
اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل
لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اثبتت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال
انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل لا اشعار في ان كون هذا الدليل متقاما على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى دليل اثبتت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما عرفت

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه وذا لا يكون
هذا الدليل حينئذ مستقلا بابطال التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل التسلسل لا ي
كونه مستقلا بالنتيجة فذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس بجار
في ابطال التسلسل اذ لم يتم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير
حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد
به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى
البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله فيتم المجموع خروج المعلول
آه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت
الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات آخر الى الدليل المذكور حيث يقال
ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب وعلة لذلك البعض
على الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده
وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى
اثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان
دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل
لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله
وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من
الجزئين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون
علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة
لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على احد منهما قوله البرهان السابق آه وجملة
ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة ينتهي السلسلة عندها واما البطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون آه فليعلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة مع ما يجب اجتماعها مع المعلول
فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آه اي بان التطبيق يعم ابطال التسلسل في
ما بين العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او
غير مرتبة كما في النفوس والمتعاقبة كالحركات الفلكية اليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة آه اي ببرهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة
بالنوع وافراد بالمتعاقبة ازلا وابدا حادثة يحدث الابدان التي ... لفيضانها من المبدأ القديم المفارقة
عن الابدان غير متناهية [redacted] فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تتناهى
ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان
كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس بينها ترتيب طبعي او وضعي
وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي
الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبدأها ما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبدأها ما حدثت في الامس ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق
الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها قوله
وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينها
لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان اخر بسبب
تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق الابدان فيها فلا
الانطباق في افراد النفوس لانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع التطبيق ...
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قول وكثرة يكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يحدث في زمان ...

لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان
فمعنى انطباق اجزاء الزمان تحصيل انطباق المتناهي من النفوس لتناهيها وهو كاف في جريان البرهان
المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن
بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبطلان
التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها
بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة
بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد
من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مترتبة
او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت
الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتيب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل
زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا انطباق فيها بحسب
نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الآحاد واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك تتوهم التطبيق من الجملتين المتحدتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاعداد اذا طبق اول احدهما باول الاخرى كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا يكفي في تطبيقهما من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة بجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء الاخرى او يكفي ملاحظة وقوع
اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني [illegible] في الامور المتعاقبة
ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه [illegible] يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

الحركات الفلكية

او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظاهر
فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على التحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع
بانقطاع الوهم آه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر ولما كان آحاد
السلسلة الغير المتناهية لا تحقق فيه الامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تحقق

الامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج ولا في الذهن

الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق
بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي
ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد
من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل ان يفرض
ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه وقيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان
بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع كل احد منهما بازاء
الآخر امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اولم
عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيهما على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع
ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى فحاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية

شمول علم الواجب للممكن والممتنع

والنسبة الانطباق بينها معلومة له تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي
ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجهه تأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم
به لا ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان

معنى الجهل والعجز

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق
به فتأمل قوله وتوضيحه آه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فما لا وجود له
لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينها لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين
ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه ايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا
ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة و
العدم والملكة يكون جزئيا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم
من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود
بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على
ما قلنا كلام السيد السند في المواقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية
عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير متناهية آه جواب
سؤال مقدر كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى
عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض
الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم
والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك
بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات
لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها
لا تنتهي في الوجود الى حد معين او انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل
كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بالمعلومات غير المتناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق علمه بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق

التناهي واللاتناهي فرع الوجود

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة
الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على
الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات
المتجددة لا تنتهي الى حد ونعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بلا تعيين ما
بالفعل والمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه
لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بالاشياء كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعني في غاية الرسالة
في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت — الله علم للجزئي الحقيقي
الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا ينبغي لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية
وبها حررنا آه رفع. قال الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا
من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات
الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل
الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد آه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي
الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي
هو جزئي حقيقي هذا التقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالغاية المذكورة انما يتم اذا كان المراد
بلفظة الله في قوله والحادث لله العالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به الواجب الوجود مطلقا على ما
بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
في صفة الوجوب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل الواجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية — معنى التوحيد
وخواصها والمراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم
مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه آه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله تعالى واحد خبره
فحينئذ يرد ان اسم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب
وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا الشركاء معبوداتهم له تعالى — اعتقاد الكفار

في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتموني والله خبره وواحد بدلا منه او خبر بعد خبر
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله احد فلا تأتي التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون آه
يعني اذا كان المراد بالاثنين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود
على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن
لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يكون التمانع بينهما اما على
تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق
الايجاب مع الآثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوجهين الى القادر
لا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب
المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء ويخل باختيار المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقرير المدعى
آه اي اذا كان المراد بالاثنين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن آه محل تامل لانه يدل على
ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان
يصدق آه الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اي او
لا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب نقصان القدرة والنقصان
يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب المعطل ناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال
فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد عليه آه لكن يرد على الاول
انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست
فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب بالذات — يلزم تعدد الواجب
اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب بالذات فتأمل
وفي شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان — يثبتها
يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لائق بهذا المقام قوله والفرق بين آه يعني ان بيان الفرق

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لا ان تخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان الخلو عن الصفات نقص في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله ههنا بحثان الاول النقض آه اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه لانه يستلزم المحال يعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته بعدم ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب يعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور له تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين انه محال او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تجعل عدمها ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن لذاته امتناعا على الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن لذاتي بواسطة وجود العلة التامة ليس الا العجز المتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة فما للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل فيه قوله الجواب آه هذا جواب تخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان مقتضيات الذات مقدم على مقتضيات بتوسط الارادة قوله لا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

ن بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع آه يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
هو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف اعني تعلق المتعلق
ن الكلام فيه حيث قال كذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد آه يعني لم يرد بالتضاد
ون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل احد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر
ان حصول الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما
ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين فيتم الدليل بلا حاجة الى نفي
التضاد بينهما قوله وايضا المانع آه اي ايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في
محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من
الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان
التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان لمثبت آ
بين المرادين اعني الحركة والسكون ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلهما آه يعني ليس المراد بالامارة
الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه اي
يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان
في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ثم اذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز
واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث
والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع
وانا لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تامل ثم لا يخفى عليك ان
قول الشارح وهو من امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة
الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فيقتصر قوله ولو امكن آه ان
بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت آه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه الا ان
ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بانه سبحانه تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله قلت العجز
تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض

الارادة قسمان عند المعتزلة

يجوز التخلف عنها والتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو كان مستلزما
انتفاء المصنوع آه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا ان لا يوجد
مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع في المعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون
واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين احدهما
منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما
التكون بالفعل وحاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمبني قوله آه اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان بعض العلاوة انه يمكن ان لا يبني على الظاهر المتبادر بل يقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه
ان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر اي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما في
العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض اي لم تتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع
آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الالهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن
التمانع بينهما في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال ففي تقدير التمانع تكونهما
اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او
بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فيرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين يستلزم

وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون
على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق
الاول وهو ان يكونها واقعا بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع لكونها
بحيث تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان تعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان وقوعه بالمجموعها
فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند
الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بالمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة العبد وان كانت
كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله كذا يجوز
اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد واحد منهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده لا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله
والتحقيق في هذا المقام اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان
مؤثرا بالفعل او لا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة
ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد
الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد بالظرفية
المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر
فيهما آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على
سبيل التوارد بان يوجد الكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع
بكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في البعض منهما الاله وفي البعض الآخر الآخر
فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع او الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا
بالقدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض لعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او عدم
البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسدا

كمال القدرة الخ

فعل العبد متعلق بالقدرتين

بحث آية التمانع هل هي حجة قطعية ام اقناعية

يعني ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم
لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فتدبر قوله فيلزم انعدام الكل آه انه على تقدير ان
يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي
يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق من انه يجوز
ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض
بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان
التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الچلپي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن
حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه فحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل فهذا غاية ما تيسر لي
من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة آه اي يمكن توجيه الملازمة في
الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بالفساد
عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا الان لوجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح التمانع ومستقيما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال
لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا الا ان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من
الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال
وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا الا ان عدم كون
العالم واجبا معلوم بطلانه بما تحقق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه
يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما
ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي هذا ما عند القاصر قوله لو اريد باللازم آه نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان
لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وارادة
كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه
قوله لامتناع آه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بتقييده
بالامكان ثم تقييده بوجود علته التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل بكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة اما
انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله
فيلزم آه او كان كلمة لو للتقييد الا الدالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون
كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد احتجاج
عليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول هو ليس المقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول في جميع
جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية للتقييد
فلا يكون مستدلا قوله لو سلم الدلالة آه يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء
الفساد وفيه لتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد
في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد
الها فيكون لصانع واحد قوله قدماء المتكلمين آه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الوجوب والقديم
مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون
بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة
بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما والاتحاد
معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
فالتائيد ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال وليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله بناء على
ظاهره آه اي بناء على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مستغن في ذاته من غير احتياج
الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله ويجيء تاويله اي
تاويل التصريح المذكور هو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى
كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر وما له انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان
الواجب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل
ما نقل عنه لكن لا يرد على ظاهره لان معنى كون الشيء موجودا لذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج
الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات الخ كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى

امر وذهب بين
الواجب والقديم
يجب الصدق لا يجب
المفهوم

كل صفة محتاجة

معنى كون الشيء
موجودا لذاته

عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب بعيس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
كما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته
وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
هذا يدل على ان وجوده آه يعني قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق
وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت المحكم بالضرورة هو احتياج الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات
محدوثة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى المخصص بل مدخلية في الوجود وهذا بل مقتضاه الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا اورده على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى المسبوقية
بالعدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب
وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا
عنه بالاختيار والتمسك بان كل [illegible] المحتاج الى الحادث حادث لا يجدي [illegible] لجواز ان يكون
المخصص امرا عدميا [illegible] قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهره اما اذا كان
محمولا على التاويل المذكور [illegible] لو لم يكن واجبا لذاته اي الذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص
مباين مفارق فيكون محدثا [illegible] المحدث الا ان يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست
غير الذات فلا يكون محدثة [illegible] بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه لا يخفى عليك ان هذا
التوجيه مع [illegible] ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه ايضا انا لا
انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينه
كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته
تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله [illegible] يعني ان [illegible] في دفع الجهالة المذكورة ان المراد

بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجاً الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة فى كون حدوثها متعلقة بايجاد شئ
فلا يلزم الجهالة نعم يرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض الخ يعنى اما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها
غيرها لانفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يكون فى
زمان الثانى لانها عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ما يجئ فى الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعنى
يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية
وصفة الباقى يقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى
انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان
الثانى فلا شك فى صحته لكن لم يجوزوا انفسهم البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض
باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض اما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى
لا يلزم القول بتجدد الاعراض فى كل آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس كونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود وفيه البقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والا
لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما يجئ فى التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون لانه
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج قوله يعنى ان
تصور الواجب الخ يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان حدائته انما يلزم

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة
مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم
صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما دون الموجب لان الايجاب
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة اليه انه لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها
وقالوا انها عين الذات قوله لان في ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان في ذلك الواسطة من جملة العالم لضرورة
كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم
بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه
قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له دخلا في بداهة الحكم والا لتمكين ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت
العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات آه اجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات او المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغائرة فذلك مطلب آخر يجي بعد هذا
في قوله الصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى هذا آه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مستندا في عبارة
الشارح ولعل ذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا المعنى على
ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده في قوله والحق ان بقاء الشيء آه اشارة الى كلا المعنيين الخ كونه عبارة
عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
هو الوجود لكن يعقل بانه بالنسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده التصريح بما علم ضمنا في

مذهب الفلاسفة ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور الخ

كلام الشارح قوله يعني ان تفسيره آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في
التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف
لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي ذكره على
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله
لان اصحابنا جعلوا آه نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان
الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام
ولا تفرقة بينهما حتى يحيل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه
اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكم بديهة العقل
دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس الغير المميز بين الامثال كما لا يخفى كما في المتن قوله فيلزم ان
يكون آه اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا ضرورة ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات
الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد
في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب
معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اي يرد ايضا انا لا نسلم ان الاذن با
اذن المرادفه والملازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهما للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب حفاظا لعظم الخطر في ذلك كما هو
مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء
المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في
الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بكبريائه
تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه آه

وانما النزاع في الاسماء

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال انما يتصور فيمن
يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب اي قيل في بيان وجه النظر
انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن لمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في
التجزي آه وعلى ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو
عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم
على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزيه والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال باعتبار
الانحلال اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو آه تعليل لقوله اي مجانسة للاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان
معنى ما هو سؤال عن الجنس فيقتضي الماهية المنسوب الى ما اي ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان
له جنسا ولا فيقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال
عن الجنس حيث قال في المفتاح واما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس من عندك وجوابه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي
نفي عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى
اي سال على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة به واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما
زيد وجوابه الكريم ونحوه لان هذا المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم
غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة من الوجوه تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس بمغاير الا ان الاول
داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال آه يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية

ما هو سؤال عن الجنس

الواجب عند الفلاسفة

معتبر اي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح و الجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانه بعيد من الشيخ جدا
واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة التركيب
في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة
فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون
ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل ثم اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة
المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا بقرينة قوله يوجب التركيب
بفصول مقومة واما قوله لان ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي و اللغوي لان هذا
مراد ويؤيده ما سيأتي من قوله ولا يماثله شيء فتامل قوله يعني ان البعد امتداد آه يعني ان كلمة او ليست للشك
المنافي للتعريف بل للتقسيم الحدي والحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو التعليمي والثاني
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود
الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم و الخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على ما
كما وقع في هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله

التعريف آه يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار
اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار
فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم منطبقا على
بعده الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء
ان القدم و الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل
قدم لانهم مستند الى على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوعة لان
الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم
كون المتحيز في موضع معين ازلية يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب جسما تعالى عن ذلك

الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى اذ ارادوا بتقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه يرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان لا احتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب التام انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان من انواع الصفتية آه يعني على ما هو من اتفاق المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه حاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه على الزائد ايضا كما يقال زيد في المسجد على الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس بجزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ممكن انه احقر الاشياء وادونها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض انه فاضل من وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم تتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم تتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مبدأ كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

والاكوان والاوجه

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل بانه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب مبدأ لكل كمال ومبعد لكل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح آه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان التصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او التصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علمه الخ بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل المعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود وعلى ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون لبعض الاشياء ما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الچلپي سيد على ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالمقدورة فلا نقض لما اراده انتهى اورده المحشي لان كل ما لو جد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد به ما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها
من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شأن
كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه
الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل المجرد بتصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل في ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا
التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فالحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بالطريق التعقلي لا بالطريق
التخيلي والاحساسي لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه
تعالى بالطريق التعقلي لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى
عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من
مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها
من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بخصوصيتها تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان تغير العلم بتغير
المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الامور
الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى
جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في
الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما
حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا لكن قال
الامام انا لا نحق ما صرحوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذه خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله لما في الايجاب

مذهب الفلاسفة في علمه تعالى

ليس في علمه تعالى ماض ومستقبل

هو القدرة آه یعنی ان القدرة بمعنیین احدهما صحة الفعل والترک ای یصح منه الایجاد وترکه ولیس شیء منهما
لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه والی هذا ذهب الملیون وهو مناف للایجاب وثانیهما ان شاء فعل
وان لم یشأ لم یفعل وهذا المعنی متفق علیه بین الفریقین الا ان الحکماء ذهبوا الی ان مشیة الفعل الذی هو الفیض والجود
لازمة لذاته کلزوم العلم وسائر الصفات الکمالیة زعما منهم ان ترکه نقص فیستحیل انفکاکه عنه فمقدم الشرطیة
الاولی واجب الصدق ومقدم الثانیة ممتنع الصدق وکلتا الشرطیتین صادقتان فی حقه تعالی وصدق الشرطیة
لا یستلزم صدق طرفیها ولا ینافی کذبهما وهذا المعنی لا ینافی الایجاب فان دوام الفعل وامتناع الترک بسبب الغیر
لا ینافی الاختیار بالنسبة الی ذاته کما ان العاقل ما دام عاقلا یغمض عینیه کما قرب ابرة من عینیه لقصد الغرز فیها
من غیر تخلف مع انه یفعله باختیاره وامتناع ترک الاغماض بسبب کونه عالما بضرر الترک لا ینافی الاختیار
فما ظنک بمن یکون علمه عین ذاته قوله متفق علیه بین الفریقین قد یقال کون القدرة بهذا المعنی متفقا علیه
محل بحث لان مشیة الله تعالی عندهم عبارة عن علمه تعالی بالاشیاء علی النظام الاکمل علی ما صرح به فی شرح المواقف — معنی المشیة
فی بحث الارادة الواجب تعالی فمعنی قولهم ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ان علم فعل وان لم یعلم لم یفعل
ولما کان العلم لازما لذاته تعالی کان طرف الفعل لازما لذاته وهذا یقتضی ان مقدم الشرطیة الاولی لازم لذاته وعند
المتکلمین عبارة عن القصد فمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ان قصد فعل وان لم یقصد لم یفعل ولما لم یکن تعلق
القصد لازما لذاته لم یکن شیء من الطرفین لازما لذاته وهذا معنی عدم لزوم الشرطیة الاولی فلا یکون الاتفاق بین الفریقین
الا فی اللفظ قوله هذا انما یدل علی زیادة آه یعنی ان مدلول المشتق لیس الا المفهوم الحدثی الذی هو من جملة النسب و — مدلول المشتق الخ
والاعتبارات کالعالمیة والقادریة مثلا وصدق المشتق انما یدل علی زیادة ذلک المفهوم الحدثی ولا کلام فی زیادته
علی ذات الواجب انما الکلام والنزاع فی زیادة حقیقة ذلک المفهوم وما یصدق هو علیه علی ذاته یعنی انه کما ان فی
حصول انکشاف الاشیاء لیس لمجرد ذاته بل یحتاج الی صفة زائدة هی العلم فهل فی حق الواجب کذلک ام ذاته تعالی کاف فی
ذلک الانکشاف ویترتب علی ذاته البحت ما یترتب علی صفة العلم فینا وکذا الحال فی سائر الصفات ولا شک ان صدق المشتق
لا یدل علی ذلک فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بین مفهوم الشیء وحقیقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه یعنی ان اراد ان صدق
المشتق للشیء یقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه یقتضی ثبوت الماخذ فی نفسه فی الخارج حتی یثبت کون الصفات
موجودة فلا نم ذلک فان اتصاف ذاته تعالی بالواجب والموجود لا یقتضی وجود الوجوب والوجود اللذین هما ماخذاهما — الوجوب والوجود امران اعتباریان
فی الخارج لانهما امران اعتباریان علی ما حقق وان اراد انه یقتضی ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنی ان صدق

المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق مسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الشق الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره والا يجوز نفي نفسه فتكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض مع انا نعلم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود في نفسه فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون [illegible] من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا آه تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مراد من وهم آه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لا انه تعالى لا علم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا الاسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم آه يعني يأباه عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة مع انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية ثم اعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي ابا بكر منا من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمراده ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال فاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية ما اي عالم ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بعد ان يكون العالمية
مذهبا متساوية الاقدام في ذلك تامل بمخدا صفا ورع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني بانى بما ذكر قولهم
عالم بالذات وظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي التعلق المخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل آه اي في دلالة هذا الكلام المنقول عن الشيخ على وجود صفة العلم التي
هي مبدأ الانكشاف والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي
هي الانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة العالمية اما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ الانكشاف والاضافة
فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال
المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي
يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
اشتمالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن يسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري
ولا ارى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه
عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتي وهو
ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق
عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه
غير قائم بذاتنا لكونه مغاير الذاتنا ويجوز ان يكون العلم فرادا بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون متقوما بما يكتب قوله
قد اقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل كما انها متغايرة هو
لكن اشار يعني اشار المصنف بنفي تعدد الذات الصفات القديمة بنفي التغاير بينها الى ان التعدد فرع التغاير اذ لولا التعدد
فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا وليست متغايرة بعضها مع بعض
كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اشار آه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو حيط الامين في كلام المصنف
فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح فالاسنى له قوله لان التعريف لا على عطف على قوله لان المحدث اما على ان

اشار الى ان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا دخل لقوله لا هو في الجواب بل تتميم هو نفي المغايرة قوله
ولك ان تحمل كلام المصنف آه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله
وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وحينئذ يلزم ان
يكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك
السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من
الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي تعدد
الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول الصواب اشارة
الى ما ذكره المحشي قوله وان يلزم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم
كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف آه فان تقييده بقوله والعلم به يدل بالمفهوم
المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم لو قالوا
بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم بما ذكره
بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة وسمى
اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا اي الثلثة في المرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح
التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة
توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الثنوية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون الهة ذوات ثلثة محل بحث
اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد
المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب كما في بعض النسخات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسيره المتكلمون حكوا عن النصارى انها ثالث ثلثة
انهم يقولون بالاقانيم اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير
انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان
الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فيتضح تكفيرهم لانهم
جعلوه ثلثة بذوات ثلثة قوله ايضا ترتب آه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على
ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة
كفرهم هو القول بانه ثالث فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله بالاقنوم
والاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوطة بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالوهية قوله قد يوجه بانه ميل آه قال في شرح المقاصد اقتصارهم
على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة و
السمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع
بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم
بالقدماء آه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد هو الذات
يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال البيضاوي في تفسيره يريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس
الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل آه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي
ذو وضع يكون نهاية لاحدهما او نهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان
لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان نهاية الستة من العشرة الى السادس
وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس لا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا واخلايل ليسكل
او الوحدة تقتضي الانقسام ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند
المحققين قوله ولذا فسروه اي لاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه
اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح آه اي جعله الواحد من مراتب العدد مبني
على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على الواحد تغليبا للاكثر على الاقل قوله يحمل عليه
اي يرد على حمل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة الحقيقة

الكم المنفصل والمتصل

مركبة من ثلث وحدات بعضها كذلك لمرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات والخمستان والستة والاربعة والسبعة والثلثة الى غير
ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد وذلك اذ التصور حقيقة كل عدة من عداتها من غير
خصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء
ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا وهو من قبيل اجزاء الكلام على مقتضاهم العرف قوله
وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعني منع للملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج
الى شيء والصفات غير قائمة بذاتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء
لوجوده وان المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء
لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى
الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني
المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان
القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق انه اي قد
سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى المسبوق بالعدم ولا يخفى عليك
ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض
تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار
بذلك حيث قال لا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول جميع
ما شاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وبقدرة القدرة على
التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم قوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فيما تقرر
المذكور آه اي المذكور بقوله والصعوبة ههنا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي قدم
لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس للصعوبة

هذا المقام بل لا مرآخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله فان اردنا انحن
بينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد صدق صدقت اذا لم يكن
فيها شخص آخر مع انه ازدياد قدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان
المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قوله
سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان صحة تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما آه وقوله اي يمكن الانفكاك
بينهما يعني انما فسره به اشارة الى بيان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا كما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض آه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود
لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكن يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين
قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان
الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات اذ
يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الاعم من ان
من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الاثنان المفروضان وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي
اثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فتأمل
التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض بما ذكر سند فان لعدم تحققهما مادة النقض
يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض لا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي
من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف المجردين
القديمين فانهما ممكنان نظرا الى اثباتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والمجردين
في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما
كان عدم الانفكاك آه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما
بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ولم يتم البيان لانه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز لا يتم لعدم
كونهما متحيزين قوله الا بمجرد اه اي ان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا بمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتفاء المغايرة

اقسام الصفات عند الاشعري

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا
اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من
الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله
وبهذا يظهر الخ اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان مستند الاسم السابق اعني انه يقال في اللغة
والعرف ما في الدار غير زيد مع انه زيدا وقدرته ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف
اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله
قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا لما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في
الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين فلا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع
عن العالم في الوجود اي يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه دون
الصانع بمتحيز اصلا لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود
لعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي
ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء فتأمله حق التدبر قال بعض الفضلاء وهذا الجواب مبني على ان التقسيم على ما هو مقرر
محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد حاصله ان المراد بان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا
فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من
الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك
بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ
كلمة او في التعريف كما قال المصنف الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ الا ان

او التقسيم للتحديد تأمل قوله نعم يرد الاشكال آه اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد بالانفكاك تحقق كل جزء
على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم عنه في الحيز والعدم جميعا قوله قلت
مسلم لرد واه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بمحله وان لا يكون
متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون
الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان
يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله وجزءا منه وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك
لا يدل على المعنى المذكور بل هذا التفسير تخصيص مأخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف
اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اي مع كونه مما لا يلتفت
اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة لمحلها مع كونه مغايرة لها بالاتفاق
وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض
لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله
بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة
النقض لابد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص و
لمحالها قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم
المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا
الاضطراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة ان
اللوازم هي صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة وقدمها يمنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من ان كل صفة لا تغاير
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات الحادثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا وليبان ما ذكره من عدم
مغايرة الصفات الحادثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من
تجدد الاعراض ويتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفة بحسب التحيز قوله ومن اللوازم
جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذواتها وان امتنع لزومها
وعدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز
انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك بمعنى الانفكاك الوقوعي هو ههنا منتف لان اللزوم والقدم
مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان
لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم ر اقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز
فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب احدهما في التحيز لان حيز المحل مغاير لحيز
العرض كما لا يخفى قوله لان الكليتين آه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام
في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين
في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض آه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث
كونه جزئيا بدون محله قوله وبه يظهر آه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول
تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور آه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم
تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه
مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير
ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على تلك التقدير
لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو
جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل قاصرة
عن ارادة المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق مبني على ما عنا قول الشارح في الجواب لو اعتبر وصف الاضافة حيث جعله
مما قبله فان ما قبله والجواب الاول قوله ولو اعتبر آه والجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكر علمت انه لا يرد
من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل ولا دخل لاعتبار الاضافة فيه
تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا فيحصل

الامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي

العرض اللازم مغاير للمحل

العرض الجزئي

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان
وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه
فلا اشكال انتهى كلامه قول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان لوجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة
فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير مبين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ يجيب عنه بان
ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال
ان التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على المفهوم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون
مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل اعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في
العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد وانما المعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد
ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لن النافية والتصحيف نقل وقع في عامة
نسخ الحواشي بدل لن النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف حاصل من زائد لا فائدة فيه يؤيده
ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا الاستثنائية دخوله على
الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون قوله فصل بالصاد المهملة فمعناه ان التصحيف حصل بسبب
فصل اللام عن النون وفي بعض النسخ التصحيف نقل قوله اذ لا يمكن عطفه الخ يمكن ان يقال انه معطوف على قوله لصار بتحصيل التعجب
اذ مآله لو كان الواحد غيرا يلزم ان يكون الواحد غير نفسه ان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على تقدير ان يقع
في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه تقديره ان يقال
لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى التقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة حينئذ
لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن
لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم
فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه
وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر النقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان
يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي النفسية اي العينية حتى يلزم من مغايرته لنفسه
له مغايرته لنفسه لا يخفى عليك ان الخ ومغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على انه جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم لنفسه

فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم المجرد بان ليس العشرة مغايراً له سواء كانت لنفسه ولا يكفي ان
يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايراً له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان
المغاير للشيء ما ليس غيره اذ لو كان منه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان
يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة آه فلا
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات

تعلقات علمه تعالى على نوعين

علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيداً بالزمان شاملة لجميع الممكن تعلق العلم من
الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون مقيداً بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع الممكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب
وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال او الاستقبال وهذه التعلقات حادثة
متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة كما هو مذهب الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيداً سيدخل الدار غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمراً لا بغفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن لطريان
الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان لها تعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضاً غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من
ان المتجددات سواء اتحدت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون
تعلقات العلم بذلك ايضاً متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود يعني القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن يعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدوره حين صدورها بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة ومحصول كلام المحشي رحمه الله تعالى ان التعويل على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات اي التعلقات الحادث بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها التنبيه على الترادف قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة قوله وعلى صحة الاطلاق يعني انه ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الچلپي ان كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

مر تعريف القدرة

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوي ونحو ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات
ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع
او وصول هواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بالشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبداهة فرقا بين
الحالتين في العلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار قوله عند
الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا انه ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس يجوز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله
ورد لهما فيه الى العلم فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على جزئياته
نسبتها ... الانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا فينا لحاستين ... حاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات
والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها فينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة
وتعلق حادث يحصل بعد حدوثها فينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد
استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فحينئذ لا يرد الى العلم آه لانه
لا يلزم تعلقا ما بالحدوث حدوثها قوله ومن تمسك اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان
يقول بالذوق والشم واللمس لانه تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها و
الذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في حقه تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسبع
قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف ولم نعلم احد يصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بها انما ذلك عرفا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين عرفا
بعدهم موقوف على حقيقتها قوله عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مستقلا بل هي الاخرى ... قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
ان تساوي نسبتها الى الطرفين عني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينتقل الكلام
الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل ... ان لم تساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك ... الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة

سمع والابصار

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فتحقق الايقال
لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا تكون مخصصا للوقوع لانه اذا جاز الوقوع بسبب تلك
الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان
لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية
بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين
يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية
لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا
صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه
جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى المخصص آخر فان الارادة صفة
من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى المخصص آخر
فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة آه يعني لا نم وجود الصفة التي
من شانها صحة التعلق والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع له الى
ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من
غير مرجح وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان
عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين آه ووقوع احدهما من غير مرجح
اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه
يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين في الاوقات
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات هو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
محتاج الى التعلق آخر مخصص له وكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

فالتسلسل فيها ليس بمحال ومن تامل قوله لتحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع اذ
لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج
وكلاهما لا يصير ان مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال والاستقبال فان
المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو الفعلي او متأخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن في ذلك الشيء تلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع
له وبما حررناه لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس
حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره حسب. فقد الحصل ان هذا مخالف
لما تقرر عندهم من ان علم الله تعالى ووقوعه يجب ان يتبع تامل قوله به يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم
بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي
يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض واما العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا
منه كما تصورنا او لا السرير ثم تحصيله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا انه ليس ظلا وحكاية عنه
وهو الظاهر وان ارادوا انه ليس تابعا في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فمسلم لكنه لا يصير بهذا القدر
مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال اي نعم يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس
المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر اجاب عنه

اي يعلم الممتنع

المعلوم هو الاصل والعلم صورة له

العلم بنفس حقيقة الشيء يعم الحصولي والحضوري

العلم الانفعالي العلم الفعلي

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال

قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب آه بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس ساهيا فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعلها باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على انه تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك كما لا يخفى على الشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بارجاع الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موهما ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد آه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله ان يريد اي ان يريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون متوسطا صفة بها يصح الفعل والترك وقيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلكن هي المرجحة قوله الملازمة غير

تخلف المراد عن الارادة مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون تخلف المشية

به المشيئة وتعلّم بخصوص المشيئة لمشيئة القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن
ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله قيل عليه
قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار
مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدر الاخبار يحصل
في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى
اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام
الرازي من انه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين ثم اجيب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم
التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم
القائل به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والارادة والعلم واما اثباته
للواجب تعالى فذلك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ان الكل اما الاول فلان هذا انما يتم اذا كان دلالة الكلام
الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود
اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم
انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة والامكان ما في
ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله اعلم ان هذا المقام مجازه لانهم نقل عنه يجوز
بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حاز الشيء احوزه حوزا امسكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الا
يجوز ما ويجيز ما والجواز والجيز السوق البين قوله المعنى الذي يجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن
قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية المسماة
في الاصطلاح معاني اوائل هو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها
من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا
فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي لولا
الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

ما نقل عن الانبياء

وانت خبير بان ما ذكره انما تم اذا اثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي لو كان
الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم لا
بد ان حاصل اقوال المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات والكتابة والاشارة مغاير للعلم واما
انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد
بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات و
الاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك
آه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور لا اخبريه ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك
النسبة الايجابية التي يعبر عنها زيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به بعينه فيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول
من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب
على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة
لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة
الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء
قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة آه اي الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل
في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او
لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع آه يعني ان ثبوت شريعة نبينا
عليه السلام موقوف على وجود البارئ وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة المعجزات
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال دعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة
حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا ان جعل من ارسله الله تعالى
لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بذلك ... بحيث ليس بشاهد من عباده

الكلام النفسي

بعد تسليم كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم

والحق ان الامر مغاير للارادة اي

ثبوت الشرع موقوف

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ومحل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وبما يتعلق بها من الاحكام او بخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله بين كلاميه تدافع ظاهرا لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل آه لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما راه المومنون حسن فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل ذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى التكلم عن صدقهم بطريق ليلزم الدور انتهى كلامه وقيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم آه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق المتكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان الحروف الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت المتكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام لا القائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

حديث لا تجتمع امتي الخ

قول المعتزلة في كونه متكلما

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام لصحة اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل المخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام فرع الثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام و

مذهب المعتزلة | محل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد

رد على المعتزلة | مخلوقة لهم لا بذاته تأمل قوله وهو عدول عن الظاهر اللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر اللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم لنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي

الكرامية | اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل فذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له

دفع توهم من تعدد الاثر تعدد المؤثر | وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي انه يكون صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحدوث اه نقل عنه في الحاشية هذا اعتراض

بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لارادة العلم الا ان يراد بالتخصيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والتجبل لا قسام انواعا الصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث انه امر يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن تحقق النسبة وعدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه بعين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو تلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الچلپي ورد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون بحيث لو سئل بما هو لاستحق جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل عن زيد الكاتب والقائم

والنائم ما هو يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد
بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فيحتمل البعض آه اي ولو سلم ان الاستلزام
يوجب الاتحاد فيحتمل ان الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس الا دون عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام
بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى
ظهر فساد ما قال الفاضل الچلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في كلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا
اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير
بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آه يعني ان المحقق
في صورة تصور الرجل لابن وامره بشيء وهو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في
كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه
انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه اما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان لمط(?) الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب ان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منه ان لا يأمر النبي عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال و[illegible] اختصاص خطاباته
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا
ليس سفها قوله فان القرآن آه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على [illegible] المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه في عرف
عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفي الفيا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما
يقال الانسان بشر ضاحك لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لو كان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه يحتمل ان يكون متعددا(?)

في المفهوم ٥٠ او رد لتوضيحه لا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه
لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات
والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة
الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به انه يصح بحسب اللغة
آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف
والقيام او التحيز وما يوهم الفساد واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع و
حاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال انه تعالى
اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك لا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر
او مد الحركة فيه على ما هو راي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ
المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان
القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والاذهان التي هي
اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال يد مكتوب ومقرو
ومسموع ومحفوظ باعتبار دلالة الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم انما
قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف آه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد
به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر دال عليه وهو من قبيل وصف الشيء
بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو دال عليه حتى يظهر صحة الوصف به
لعلاقة الدالية والمدلولية فمعنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المتخيلة
او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجوابه كما لا يخفى قال الفاضل الچلبي انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول تحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظي بحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ والله درّ من فسّر تقريرا اي تحقيق جواب المصنف في التحقيق جواب آخر تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسك الخ وبيان التفصيل الكلام ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من زيد وقراءته في بعض الكتب وكتبته بيدي هذا حاصل جواب المص اجيب عنه تارة باخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث يوصف الخ قوله وقال بعضهم الخ اي قال البعض من لم يجوّز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله يسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب احد لكن بصورة غير مكتسب للعباد وعلى ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات على ما هو خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوّز سماع الكلام النفسي لان من سماعه كالشيخ الاشعري والغزالي فهو يقول خص لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما ترى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوّزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله في اعتبار العلاقة الخ يعني ان قولنا باعتبار اللفظ علية يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة لا لغة ولانه باعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينها النقل ثم ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه المعنى الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بيّن في محله هذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله مع انه لا يصح قوله وجوابه الخ يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

المجاز العقلي

سماع موسى ...

مذهب الاشعري ...

مشترك

منقول

كالامكان للامكان العام والخاص فيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي رحمه الله عليه لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وفي شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان تخلل بينها نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون لمناسبة او لا فان كان لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب لو تم ما علم من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال لو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ويجيء ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما لا يخفى اقول السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول يتحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ لا معنى لقوله ووضعه لذلك باعتباره لانه ان لتعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز اذ لا يعتبر فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرينة يشهد بذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي الحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاق على الناقل بل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وجود

العلاقة وعدمها مجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها فقط
انتهى كلامه اقول ودعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افترا محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من
ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان
وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولو الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اي يجاب
عن الاعتراض المذكور بان تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة
لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي لجواز ان يعتبر الواضع
العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب
الوضع آه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب
الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه بما حررناه لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب يمنع عدم تحقق
الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلام آه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ وا
انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه
ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به اسم للنوع القائم بذاته اعني الالفاظ
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وتشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله
عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال انه ليس بسيد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق
العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له
على ما بين في شرح التلخيص فيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع
عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وبذوات القراء يلزم ان يحمل

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث
محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم
حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم
ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء
اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل
الچلبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص
القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه
اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ
لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة
تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة
نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز
المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يلزم ان يكون اطلاق الكلام على
المقروء بكل واحد منهما بخصوصه مجازا يصح نفيه عنه وذلك بعيد بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث
حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء هذا المخلص مختار الشق الاول اما غيره فكل احد منهما
كان بالذات هو القديم القائم بذاته تعالى وان كان تغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل قوله فيشكل الفرق بينهما
آه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من
التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عند عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما فوجود الالفاظ
المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل هي
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ان يدعى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

بحث مفهوم القرآن

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب تأليفي تحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على
النبي عليه السلام وما نقرأ كل حين عندنا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب
او الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان في كلامه اي
اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد
والتمايز بحسب المتعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته بان كلامه
صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يحتمل
ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو متعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي
هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك يعني انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل
مبدؤها قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به
فان قلت وهذا المنع مدفوع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه آه حاصله ان تمام
هذا الدليل في اندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت
فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه آه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي
فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي
وعلى اذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد
الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة
على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال الرجل الذي
يقدر على صبغ السواد مع الحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور هو انه لا نم
انه لو كان التكوين حادثا لكان المكون بالتكوين اختياريا بان التكوين لم لا يجوز ان يكون تكونه بالتكوين الذي هو نفس

آن لعدم العدد

المعنى الاضافي يكون
صفة له تعالى

بتكوين التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى
لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين
مما يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر
لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له
وما عليه اي وقد اشرنا الى ما فيه ما يشير قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري
تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحادثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر
عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هي لقيامها
بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها
فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيجوز
ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليها بالذات مقارنا له في الزمان
ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه بحث اذ اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا
وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود
وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب مدخلية ما فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته الا
السند باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض مقدم
على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني
بادنى تأمل فلا نشرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تماميته

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد بما عداه يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز باعتبار ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز كونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انحصر ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي آه يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تعقل هذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة بل نقول ان ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيتسلسل اذ لا بد من تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام
يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما
انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر
على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصفت
بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه
تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على انه تعالى
كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما ذكره الا قيام والارتباط بنفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا
على الذات سوى القدرة والارادة تجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كونه بالاعتبار والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول وجه الاندفاع ظاهر
لا سترة عليه قوله والمكون آه يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل
قوله معناه هو الانسب بالمتن لا بظهور وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم
وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة بحسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ
يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال
الاول ان يقول هو تكوينه العالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة آه اي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع
الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده لا شك ان ذلك التعلق متقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله وبما استدل القائلون آه قوله وقد يتوهم آه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله ان التعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود قوله وليس بشئ آه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شائع كثير الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا ترى انه قد ردد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم بان يكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد صحيحا فان المجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية ابطاله حتى تحصيل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشئ لشيوع نظائره لتوسيع الدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد آه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان المجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية فلا اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه لما ثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعده الا انهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية آه كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب آه يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على التقابل العينى بحسب المفهوم لان الدلائل المعترة فى اثبات هذا المطلب انما تثبت المغائرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشارح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود واو الحيز وقال فى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه متعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا فلو كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تحقق بدون المنتسبين قوله والبين بنفسه آه اى جعله بعض الشارح البين بنفسه لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب لا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال لا نم صحة الانفكاك بينهما بل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا ولا له لا يشعر بها بل يشعر بانه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفى الخ منع للملازمة اسنى ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما كان غيرا يعني لانم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا الا ان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي
والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون
اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة
مع الذات اراد بها الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك
من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله حمل عليه
ان التكوين آه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب اعتمادا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل
لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين
عند الخصم ومن يوافقه مبدأ الفعل لا اصله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثر المفعول
قوله ولو سلم لم يكن غيرا آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ من المكون
ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك
من جانب واحد يعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما
تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على
المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المردودة في اثبات الغيرية قوله وهذا كله تنبيه على كون آه
وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء
لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل
الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون
وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل
مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل
مبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان في اللغة بمعنى الايجاد
لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

حتى يرد ان الصدر ليس مبدء العقل بل نفس العقل فلا يكون موافقا للمثل له قوله وقد عرفت انه لعل الجواب آه
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك آه
جواب صريح عن التسليم الاول في قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه الاظهر ان يقول
فان قوله على ان عدم الغيرية لا تكفيه للزوم من جانب احد جواب صريح عن التسليم الاول واشار بقوله حادثة متجددة
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا
للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ومذا قادرا خالقا والى غير ذلك من الاضافات
والاعتبارات قوله اذ لا احتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون هذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا
ايضا قوله القدم اما اللغوي آه يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية بديرينه بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان يعني انه يمضي عليه زمان طويل لم يمض
على العالم ضرورة انه حادث هذا على التقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم
فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما
الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية
لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد و
اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في
الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك يحكم يعني
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكم بديهة الاصحاب
من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن عند نظره

في محل المناقشة شكوكا واردة على المختار ان مستند لما كان كل منهما من جميع الوجوه ويكون [illegible]
غير مسموع لانه لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يتبين انه يكون الواجب كذلك فيجوز ان يكون ذلك
الموثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل ما ثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية [illegible] يشير بتفسير الرؤية
بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول يعني كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني
[illegible] بما صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان اثباته محل نقضا للساد وبينه
من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما
للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك
فوق الاولين نسميه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني آه يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان ا
تجويز الذهن وهو مع عدم المانع انتفاء الممتنع الذي يكون العلم بامتناعه بديهيا ويصدق في [illegible] العقل
التخلية وعدم ملاحظة الدليل الحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى [illegible] قوله
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن يحكم بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى منزها عن المكان والجهة وعدم
جسما [illegible] العوارض التي هي شروط الرؤية يحكم بامتناعها انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع
المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام فان العقل حينئذ [illegible]

اذا لم نحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف في العمل بالظواهر ويؤيده ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات
الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان لعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز قوله ضرورة
العلم يشير الى ما مر آه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو المصادرة
ببطلان المدعى ويشير الى الدليل الى تغيير الكلام بكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم
وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفترقين برؤية البصر كانا مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال
البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى
والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط تلك
العوارض يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص
لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء
من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان
والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني
كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة
الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشي في كون الوجود
علة الرؤية لا يضرب بالعلل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو
امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري
وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا للعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة ان علية الوجود فيه لا
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور آه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع
النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالمعلومية لا بالمفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما يجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان
شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط
آه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث والتساوي طرفي
الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات
ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص
الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطها او وجود مانع لا يمنع الصحة
المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر
ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب
فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو عللت آه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن
لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر آه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان
بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التأثير صفة اثبات آه هذا الكلام من السيد الشريف مبني على
ما هو المفهوم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك
غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما يجي فينبغي
ان العلة لا يجب ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف و
لا ما تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم به كلام الشارح قوله ويرد عليه
انه لا يمتنع آه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها
ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة
للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يشترط
باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد
من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وبه يندفع ما
ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة لما عرفت من احتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود
فلان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن

الامور العامة غير موجودة في الخارج لكونها امورا اعتبارية

شرطا للوجود وعلى ان حمل العلة ههنا على المتعلق ما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع
وجود الرؤية آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده آه يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى
تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات
مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل آه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور قوله فالواحد النوعي آه عن الطريق المذكور
بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون
الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه
لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد
ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه
الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والتعبير عنه بالعلة لاتحاد انتفاء
في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم آه
عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لمتعلق رؤية الجوهر والعرض والاشتراك الصحة
بينهما ولا يستلزم الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول ويكفي ان يقال انا نرى زيدا وندرك منه الهوية وانه
موجود من الموجودات ولذلك لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو
الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا
خلاصة كلام المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله ومن ان مفهوم الهوية آه
المرجح ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري لا تحقق
له في الحقيقة ذات الماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا يلزم صحة رؤية الموجودات بل المرئي من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال
وسيلة الى التفصيل الا ترى انا نرى كل شيء ولا نعرف كنهه الا بعض الخصوصية ويحصل لنا في الرؤية نفي بعض خصوصيته الاولى
قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة

لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة
بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وتميز الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس و
الخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي
ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في
الملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية للواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى
يقتضيه استلزام صحة الابصار لصحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس ولم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره
يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهي سفسطة يأباها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد ولا
ينتقض بصحة الملموسية فنقول في الانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال اه يعني انا لا نسلم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم
مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز
ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن في نفسه جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق و
المعلق عليه انما هو بحسب الوقوع يعني ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن لذاته قد يكون ممتنع الوقوع
كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه
امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان
عدم المعلول المعلق عليه فيما نحن فيه عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم
الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عدمه ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم
استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير ليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى

فيلزم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق الارادة بعدم الاستقرار كما يفهم من بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال اذا انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط قائل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر آه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد فيكون معلوما بالنظر وليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد آه اي يرد على العلاوة ان المراد بانه هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عنده عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول قول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر لا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي من غير استعمال الة ان يخلق لعبده وعدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل مع الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لكن لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس وتعيين الحواس لا دخل له في العلم بل هو بمحض خلق الله

المراد بانه هو الخ

تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى قوله روي ان موسى عليه السلام اختار آه روي انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من قصة موسى عليه السلام
بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بهم
وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلم موسى يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في
انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء والسبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا
وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين لانهم
توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يعتقدوا في حكم الله تعالى بل تعدى الى انهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
الجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بل تعدى الى كما سمعوا الامر والنواهي حين السجدة وحتى انهم لك يجوز
ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون لن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا
[illegible] لم يسمعوا الجواب [illegible] في شرح [illegible] من السبعين [illegible] سمعوا الجواب لكن [illegible] عليه السلام
هو الخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فنقول انا لا نسلم ان كون المسموع ظاهر الكلام الله تعالى موقوف
على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب و
الاستماع من جانب احد مثلا هذا ما سنح للخاطر العليل في ذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل فللفضلاء في توجيهه مقالات
كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا آه يعني للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو في النوع
من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف
عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع فاسكم في النوع الاخير من الرؤية المخالف
له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد اقول الحكم بعدم النزاع في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف
التام بالبصر بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك بالبصر مشروط
بالشروط فالنزاع اولى متحقق لان الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا
الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشافا تاما حسيا وهم ينكرونه فالمحل كلام المذكور

[illegible] الا ان يقال ان التعليم الشريف ليس [illegible] تعالى عما لا يليق به

الاصوات الجحج [illegible] فان باحدهما منقصة تمكن ان يكون بعضها صفة كمال الاخرى سبب الجمع وعدم ترجيح

المعدوم بعدم الرؤية لانهم اثبتوا الامتناع باشتراك التقدم الذي هو حدوث كل نقص فجوزوا ان يكون

هذا النقص ايضا من صفات نقصه الا كان الاصوات والروائح فمكين يرد مساعاه من انه لا يفيد [illegible]

[illegible] فرض بطلان ابطال النقص من الحادثات والامكانات التجدد وما سيرى ذلك ان الموصوف اذا كان [illegible]

[illegible] كان نفي جميع من صفات النقص الا انه لا يمكن الا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي

[illegible] كما نفي صفات آخر من صفات

[illegible] التشنيع قوله و الحق اه اي الحق ان امتناع النقص لا يفيد التشنيع

[illegible] ان من صفات النقص [illegible] صفات النقص

[illegible] التشنيع [illegible]

[illegible] لا فعال بالاختيار فيقول لو كان ان العبد [illegible]

[illegible] القدرة و الاختيار لا يكون الا بعد العلم بتلك الشيء [illegible]

[illegible] ان الكسب يكفي فيه القصد و العلم الاجمالي لا حاجة الى العلم بتفاصيل الكسب [illegible]

[illegible] الاجمالي [illegible] فرق بين الكسب و الكسب آه و يفيد حاصل الجواب انه

[illegible] ان الخلق افادة الوجود فهو موقوف

على العلم التفصيلي [illegible] على وجه مخالفة و انكار

[illegible] مسند [illegible] العلم [illegible]

[illegible] بخلاف الكسب [illegible] صرف القدرة و الارادة [illegible]

في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل و الحق ان ما في الفرق بين الخلق و الكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه

[illegible] لا يفيد المعتزلة ان يجوزوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل [illegible] في الخلق [illegible]

الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد [illegible]

[illegible] القصد انما يتعلق بالفعل بوجه عام [illegible] العلم ايضا بخلاف الخلق [illegible]

[illegible] جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق و اما ان الخلق انما هو لا يقتضي العلم بوجه [illegible]

فمكابرة محضة لان القصد بلا تعليق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كانت ناقصا او كاملا وانما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبره فانه الموفق قوله وبه يندفع ما يقال آه بان ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري مع قطع النظر عن ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه ويجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل لا يبقى زمانا طويلا ووجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهيهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل لا الحركة الاجزاء والانكار في ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المصدر اي اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح اذ كان الاصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول بمعنى ما يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال السرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا سترة قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد نحو قلنا لا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه فيتم المقصود كما لا يخفى قوله اما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق على ما تحقق

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد وهو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة
الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل آه اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد
الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكره ويمكن ان يقال غرض
المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه آه اي قد يوجه
من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها ولو
خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف
الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على
ان المراد من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ولا يبغون كون الخلق آه يعني ان المعتزلة
لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ولا يبغون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب فلا يبغون مخ رد والآية السابقة اعني قوله أفمن يخلق
في مقام المدح قوله هي ان المكلف به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه
بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا وهو اللازم بطلانه اذ قد اتفقوا على ان ما وقع
به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يصح آه حاصله ان اللازم
الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح
باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على
مساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عن لميتها بان يقال لم رتب الثواب على فعل كذا ولم
يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا و
الذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه الجواب
باثبات الكسب الاختياري هو المعتمد عنده اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته آه يعني ان قوله كن حقيقة وبيده
قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على العلم واشتماله على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا
الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته
في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال آلة ونفي هناك قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح
ان القضاء [illegible] — في شرح التأويلات للتحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او
فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن اتقن امرهن انتهى كلامه فعلم ما ذكره ان ما وقع في شرح
العقائد انه قد يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه امر ويذكر ويراد به الحكم
كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر بمعنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر بمعنى وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد بمعنى اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله فهو من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فيرجع اما
الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
معنى القضاء عند الاشاعرة — قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وفي
في شرح المواقف للامام الرازي ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
[illegible] مجملة [illegible] التفسير ثانيا، ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ما ذكره مأخوذ من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
المولى حسين الخلخالي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء سبعة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير بهما يؤدي آه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشائخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى آه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل تعلق بصفة على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا اشتباه في صحته ولا شك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق تلك الصفة من حيث كونه مقتضيا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه واحدا اذ يصير المعنى الرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته فلا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اي بالقضاء هو الاصل والمتبادر في اداء الرضاء بالمتعلق انما يجب بتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآثام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم لم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه يعني قالت المعتزلة في التفصي عن الزام الشيخ المغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدمه وقوعه لعدمه دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله

بشيء اي بما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل
لا يمتنع من الارادة آه اي قيل في التفصي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يمتنع من ارادته تعالى ايمان
العباد ورغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء
وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اي تأمل
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول
بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة
نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن بالرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من
ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم
نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزم
النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بانه
اذا صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيبه وذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير
في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط
بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو ينافي
الاختيار بالنسبة الى ذواته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى اوجد
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار
خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله ثم

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان التحقيق عندهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شرط
معدة لا فائضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول لشيء لا على الاطلاق وان ما قالوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه وان الافلاك
قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشير الى ذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض
رسائله قوله والمروي عن امام الحرمين الخ قال في شرح المقاصد هذا القول ثابت عن الامام وان اشتهر في كتب
القوم الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا غير وان الحوادث كلها حادثة
بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين الخ اي قدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل يعني ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت
اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من [illegible] وان اشتهر في الكتب [illegible]
[illegible] المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله [illegible] فاه كما في [illegible]
[illegible] فان ذات الفعل واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة ومعصية [illegible] بقدرة العبد [illegible]
لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم [illegible] الشركة بل اراد ان
للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بنسبته الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد عليه ان
هذه الصفات امور اعتبارية يلزم [illegible] باعتبار [illegible] نسبتها الى [illegible] تعالى [illegible] فلا وجه [illegible]
القدرة قوله المعقودة يعني ان المقصود في [illegible] على هذين المذهبين فانه [illegible]
رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم كذا على [illegible] للعباد عنده [illegible] الافعال الى انفسها وقوله اختيارية رد على بعضهم
حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله لانه لا
الادلة لا يتبرأ الخ هو قوله وانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله اما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر لان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما لا يقال
لم ترتب الاحراق على مساس [illegible] لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله قد يرد ايضا على الجبرية الخ
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والثواب لان فائدة التكليف طلب الفعل
او الترك وما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لم يكن للقدرة
[illegible] هذا التكليف بجواز ان يكون ذلك التكليف [illegible] باعتبار الفعل صرف القدرة والارادة

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل
طاعة اذا وافق ما امر به الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب فهذا بيان الجبر وعدم التمكن
وقدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا
في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث
عمم وقال فاذا تعلق لوجود الفعل وما تقدم من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث
خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه
بالحل والمنع بما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة انما يبنى على العرف
والموجودات في العبد بمعنى الصادرة عنه في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما
في الخارج قوله وكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية آه يعني ان تعميم ارادته تعالى ليس الا
بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة
حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى الجميع فهذا محل بحث وتوجيه
ما اثبته في المواقف ان العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد
الفعل لا ان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا وبالجواب
بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فنجوز
تقديم ارادة العدم حتى يلزم بقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن الاعتراض
لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم
الازلي عبارة عن عدمه في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا لم يصح نسبة جميع الآثار
الى السؤال بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال
ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان
تعلقت الارادة بالعدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا
نقل عنه قوله الا يمتنع آه اي ان لم تتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة لعدم
المعلول من ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله المعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة اي يعني ان المعتزلة لما
قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها
عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لم
انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب لا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه
تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول
انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع
منافاة كون الفعل الاختياري واجباً او ممتنعاً للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة وتعلقه الاختياري
واجباً او ممتنعاً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف لشيء
على ما هو عليه في حد ذاته الا ترى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا دخل للعلم في جعل الفعل اجباراً وسلب قدرته والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار
فهي ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل ثم اما قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة
فمعناه انها لا تثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اي اذا كان الوجوب
او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه
اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان
ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر
فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا فهو جبر متوسط لا يستلزم
الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصير جوابا فيه لا بعد فيه لكن لهم ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها
ان يتعلق بكل من الطرفين للفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان
اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال اعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها
يدل على ان صدور ارادته تعالى من الله تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

العلم تابع للمعلوم الخ

باختيار مصاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى
لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفي الفعل اصلا لا مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره
انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما
انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها
والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظ
بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية
مع انها اختيارية باتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبني آه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات
الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب وما لا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه
فيما لا يزال واما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء حتى يجب ويمتنع قال الفاضل
الجلبي ان النقض متوجه ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بالايجاد يعني فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع
وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن
على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة
في الازل هو ظاهر قوله وقد يجاب بان الاختيار آه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة
الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب بما حصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى
بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا
بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور
القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب
او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح للوجود
في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى
فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين
حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له لا ما جوزوا لا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه
متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة بحسبه

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها تبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة
وان كان تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله ا
بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للمطلب المستفاد من قوله ان الخالق هو الله حاصل الدفع ان الحكم ببداهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد
والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او عدمه كما الحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه
يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما
انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر
المتوسط من ان بداهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون
مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبداهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقطع ا
انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل ثم ذلك الصرف تحصيل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ لا موثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في تاثيرها
لاوجد الفعل ثم اما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاته فانها صفة
من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله و
اعلم ان هذا المقام يستدعي البسط في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى
بلا توسط اختيار العبد يعني ان الله يوجد ما سوى التعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته يعني ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا
رجحت ارادة العبد احد الطرفين ثم تفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه يعني ان تعلق الارادة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال

تفصيل الافعال

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته
وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الآلات اعني الارادة اما ان يكون
مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة
على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات
ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة
بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع بهذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته
وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة
المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشارع
وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت
مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم
باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا
لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق
بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله
تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في
الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق
الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب
وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير
ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته صرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل اتفاقا فمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها

مع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه عقيب عادي لخلق القدرة والمتقدم على المتأخر اذ لو كان عقيبه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال آه اي ما ذكرتم انما يدل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد لا يكون مستقلا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأي جمهور المتكلمين ولا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان منع مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا لكن التشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الافعال التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة آه اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة آه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في التأثير والايجاد وبعدم استقلال كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدوره بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع انه قد صرح بشركة العبد بحسب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كافية في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقل بالايجاد بل التأثير على ما لا يتم انه يلزم شركة من المعتزلة لانه تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل مستقلا بخلقه مشركا فيها فليس بلازم من نفي خلق قدرة الله بالكلية يجعل العبد خالقا بالاستقلال والتعاجز عن الممتنعات فما من ممتنع الا وقد يقول قوله لا يجري في حكمه آه قيل هذا ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مستحقا على قوله ودخل قدرة الله [illegible] المقدرة حينئذ [illegible] كما لا يخفى قوله اي علة عادية وهي

ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه ما غير الفاعل عادة لا حقيقة
وان لم يكن له اثر اصلا كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق
بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون شان القدرة
الحادثة التاثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله وذلك بان تقول آه هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة
التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده وغير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير قوله يشير الى
وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه قدرته في فعل الخير
بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم تعلق
القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشيئة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة
والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصده فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع
فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى
فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميلان
الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم
ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد
يعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ثم معنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق
لازم لانه ليس منه ههنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة سعيه في فعل الخير لكان معاقبا
بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو بالحديث اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر دون
القصد واما القصد فلا قال في الاحياء المعرفة من اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب بها لا فقال بعضهم لا يحاسب
بعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر
مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك ثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافي كون
التضييع سببا للذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني
صرف القدرة على ما يجيء في قوله وصحة الاستطاعة تنبيها حيث قال لا لانه صرف قدرته الى الكفر وضيع اختياره
آه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز ان وجه الذم

هو الصواب فيه تسامح الا في جعله قوله هذا الكلام الزامي آه ومن هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي لمن
ذهب من المعتزلة القائل بتأثير القدرة في حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم في وقوع الفعل
بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا آه وان لم يكن الزاميا بل
تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع
اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادي له على التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة
يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو حمل تحقيقيا انما يدل على انه
يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل
بطريق جري العادة فلا حاجة الى حمله الزاميا بل الحق حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح وانما
كان الاستطاعة عندنا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا ينتقض بقدرة الله تعالى
اذ اكان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض ان
لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل
فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا
ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة
لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من
الاعراض فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض
لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل
آه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود المثل
السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون
باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه لان مذهبه ان القدرة قبل الفعل
ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من ان القدرة سابقة على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز

على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة
الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من
نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند
بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقائها حال الفعل ويقول ببقاء
الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يتعلق بها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون
آه حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون
عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا اعتباريا العقل ينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس
القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها او بتعاقب الافراد والامثال تسمى
راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال البعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح
بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث شيء
فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة
الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من
الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السوية ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في
الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية
تكون شروطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي آه قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق تارة على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى
الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير فيها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل
هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه دفع لما اورد
على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة بجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع الشرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وحاصله ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها

اى بسببها كما هو رأى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون
تلك الجهات سابقة عليه قوله وفى كلام الآمدى آه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما
لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير وحينئذ
لا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير حتى يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتها فى التحيز
انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى ممن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يأت بشئ قوله والا فليس آه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد براق اولى من العكس
بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة آه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بالمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد ذكر بيانه فى
الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا آه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه هو
كون اسبابه والاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ يدل على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه
ضمنا وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل يدل على الاضافة صريحا وهو سلامة الاسباب والآلات
قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم تكن
وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف
بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها ففيه ان كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها بالسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى
وان قولنا ذو سلامة باسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة
بذلك هذا ما سنح بخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوع والا لم يصح تفسيرها بالسلامة اسبابه داخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد آه جواب سؤال هو ان يقال لا نم انه لم يصح
تفسيرها بالسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بها وذلك لان حاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير به

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا
فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض
الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى
هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في تعريف الشيء بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه اي مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الى آخره اي تحرير محل
النزاع على ما هو راي المحققين هو انه يحكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين
بما ذكره المحشي بقوله وقد تعلق ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت
تصريحه به وذلك للاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل
لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة اي القدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي وانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان
لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه
كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر
قلب الحقيقة ممتنع
او لا يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه آه
فان ما علم الله عدمه او اراد عدمه ممتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاولى لا يجوزه اي
التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما استدلوا على ذلك بانه لو صح
التكليف بالمستحيل لكان مستدعى اذ لا معنى للتكليف الا طلب استدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصوره وتوهمه لا يتصور وقوعه
اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا فيه كتصور
الاربعة انها ليست بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا يقع اتفاقا آه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز
عندنا آه بجواز ان يخلق الله فيه قدرة على تلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من مات
على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه لعجز
ان قوننا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد آه دفع لما توهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى
للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد
هذه المرتبة اعني المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه
اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله الا وسعها الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد
لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا
واكس رجلا لا يستلزم الامر بالطعام جميع الرجال والكساء فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع
في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين
وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم
شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع
ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف
بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه انه
لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال لانه اذا
الشخص ما جزم علم في باطنه خلاف ذلك لامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بصحته
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله
وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله
فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون
تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى فيه ايضا يلزم
ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم
لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعانها وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار
بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به فيكون وجوده
مستلزما لعدمه فيكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضد ويمكن الجواب عن
هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي
فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل في قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المنافات
قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان
الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن
المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي
ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة
عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان
بحسب اختلاف الاشخاص هو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لا يتم
هذا التقرير آه اي ما ذكره الشارح بقوله وجعلها نقض تفصيلي بمنع الملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي حاصله ان الدليل بجميع
مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه
بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن
قوله يرجع الى العلم بالضرورة الوجدانية آه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بكسب العبد والدليل انما ينفي على
المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل للعبد من النظر القائم بمحله فالالم الحاصل من
ضرب الشخص بنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة

الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا اى ان ليس شئ منها مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب فى
جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب
حصوله فهو مم وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافى كونه مكتسبا
للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار
فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على فعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة
بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره
كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لانه يمكن على
ان يضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا
فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه اى على تقدير
عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر آه على ما ذهب اليه
جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه
قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل فى قدرة الله تعالى فى علمه وهو محال وجوابه
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت حج كذا فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه
يعنى انه تعالى لما قدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل اى لم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى
الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون
عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ [illegible]
ثم هو فسر اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
آه المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

لبطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد لبطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من
العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان لبطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعله
جواب باختيار ان المراد زمان لبطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع
وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم تقدم
موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون
معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل
لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح
مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف
على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجي الاجل كما يمتنع التقديم عليه فيصير بعد ما جاء
الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال والجمع
بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في
قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص عطف على الجزاء
بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغير على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ومن نفي الايجاب قولهم كلمة فما ورد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل
بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية آه يعني ان
المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه قالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم
حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة ها
وذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تبعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه
فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات

قال فی شرح المواقف قالوا انه لو لم یقتل لعاش الی امد هو اجله ادعوا فیه ای فی تولده من فعل القاتل بقائه لولا القتل بالضرورة لما ادعوها فی سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهی والخلاف الذی نقله بین ابی الحسین و بین غیره من المعتزلة انما هو فی کونها مستندة الی العباد لا فی کونها متولدات من افعالهم فابو الحسین یدعی الضرورة فی کونها فعل العبد وجمهور المعتزلة یستدلون علیه وثمامة بن اشرس یقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان کلها من فعل الله تعالی لا من فعل العبد الی غیر ذلک من الاختلافات المذکورة فیما بینهم علی ما ذکره السید الشریف قدس سره فی شرح المواقف قوله یرد علیه انه لا یوافق آه یعنی ان المفهوم من تحریر محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذی یبطل فیه الحیوة من غیر تقدم وتاخر فان احد لا یتصور فیه تعدد والاختلاف انما هو فی تحققه فی المقتول وهذا الجواب یدل علی تعدد الاجل احدهما اربعین مثلا والآخر سبعین قیل علیه محصول الجواب انه تعالی قدر عمره اربعین علی تقدیر وسبعین علی تقدیر حتی یلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالی قدره سبعین بحیث لا یتصور التقدم والتاخر عنه لعلمه بان الطاعة یصیر سببا للثلثین فیصیر مع اربعین ستحقه من غیر الطاعة لسبعین قوله او المراد الزیادة بحسب الخیر والبرکة آه یعنی ان المراد بالطاعة تزید فی العمر انها تزید فیما هو المقصود الاهم من العمر وهو اکتساب الکمالات والخیرات والمبرات التی بها تستکمل النفوس الانسانیة فیفوز بالسعادة الابدیة قوله فانه خالف المعتزلة السابقة آه حاصل الخلاف ان الاجل فی الحیوان الزمان الذی علم الله تعالی انه یموت فیه وللناس فیه اجل واحد عند غیر الکعبی الا انه لا یتقدم الموت علی الاجل عند الاشاعرة ویتقدم عند المعتزلة وقال الکعبی انه متعدد واحد هما القتل والثانی الموت والمقتول لیس بمیت عنده بناء علی ان القتل فعل العبد والموت لا یکون الا فعل الله تعالی ای مفعوله واثر صنعه قوله فینتفع وله آه فیشمل الاکل بالتناول لیتناول المشروب ایضا قوله وقد یفسر آه ای قد یفسر الرزق بما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع سواء کان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غیر ذلک هو التعریف المعول علیه عند الاشاعرة قوله فعلی هذا آه ای فعلی هذا التعریف یلزم ان یکون العواری رزقه لانه ما ساقه الله تعالی فانتفع به قوله منعه ای فی جعلها رزقا بعد فانه لا یقال للعاریة فی العرف انه مرزوق ویلزم ان یاکل شخص رزق غیره لانه یجوز ان ینتفع به احد من غیر جهة الاکل وینتفع به الآخر بالاکل قوله ویوافقه آه ای یوافق هذا التعریف قوله تعالی ومما رزقناهم ینفقون فانه یجوز ان یکون الانتفاع به من جهة الانفاق علی الغیر بخلاف التعریف فانه لا یوافقه لان ما تناوله لا یمکن انفاقه علی الغیر قوله وقد یقال آه ای علی تقدیر تفسیر الرزق بالمعنی الاول اطلاق الرزق علی المنفق مجاز لکونه بصدده قوله والا لخلا ای ان لم یکن المراد المجهول ملکا

تعریف الرزق

بل الاذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله او من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمة الله عليه ومضمونان عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله في بعض الكتب آه قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة آه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان المراد بما لم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ المالك والمنتفع ذو العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم فذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قولهم فذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه آه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل بأكل الحرام لسوء اختياره اما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل آه اي على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض في الحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد اما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضا فيه فوات مقابلة ما او لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او التسمية ضالا وهو ظاهر

مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله واما ثمود الخ وكذا الهداية
مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم
العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وبينا لهم مقاصدها فاستحبوا
العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي
ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقها على انهم لم يؤمنوا
اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها
فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله والضلال الخ اي يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف
في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في
مقام المدح آه يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان
مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المحشي
اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فيما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق
الصواب من حيث انه ثواب بل هو محض خلق الله تعالى وينتفي الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله
وما يقال آه اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار تلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في
دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه
المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام
المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا فرق بين مهدي ومهتد في المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اي نعم يمكن
ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معلوم

واما ثمود فهديناهم

قدره حتى لتصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان
طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى
لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالآية بانه ينافي
التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف
عن الظاهر والحمل على المجاز معنى مجازا اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها
على ما يقول مشاهير اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اي يمكن ان يقال في دفع ما فهم من كلام
الشارح من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ
هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا اصلح آه اي لا انفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر قوله
فان قلت بل الاصلح آه اي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين منه لكونه اعلى
المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما
اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق
او الاماتة او سلب العقل ظاهر وعدم ورود الاشكال المذكور جلي هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى
وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا
حاصله ان المنة انما يكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى
لاستلزام البخل والسفه والجهل المحال على الله تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا
للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور
المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم آه فان ذلك ان كان اصلح له
في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العذاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب آه يعني
لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن
اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية المصلحة واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى
فيجوز ان يفعله ان لا يفعله لغاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليه المعتزلة آه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا منافاته
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة معنى ما قال

الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فنجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجه انه لا دلالة في كلام على انه آه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذي هو ان تغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق بها والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي وللقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان كلام الزمخشري دال على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره المحشي قوله وههنا بحث آه اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال آه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب خصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة آه يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجهين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم قوله وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان
صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا انه صدر العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح
والاقتضاء الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان
يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه غاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح
العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله
حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام وبكونها معلومة للاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتاخرون آه اي لاجل
ان الجواب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز تركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا
الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز انقلابه قوله واجيب
بان الوجوب آه اي اجيب عما قاله متاخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى
لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب
آه اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والبعث
والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على انه
يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها
على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم على فعل من افعاله
بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا للعقاب تعالى
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا
بالامكان احترازا عن اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذي
في الحمل بالظاهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لا بد من السند لان
عليه اذ لا يتم حكم العقل ما لم يكن غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذي
وانه كاف في العلم بالظاهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية اليقينية
اي ما يحكم العقل بامتناعه على التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل
اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا فلو ابطل العقل بالنقل يبطل الاصل بالفرع
وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى عمرو
على العراق ۞ من غير سيف ودم مهراق ۞ اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويصله بقوله
والراسخون في العلم واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان
يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه
مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ويجوز هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش وسرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا
وهذا كما يقال استوى فلان على السرير او صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت
اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على
النار احراقهم بها العرض في اللغة [illegible] فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما
ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله قوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا
عذاب القبر اذ لا قائل به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقيل تمام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء
يعني ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق يتحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا
طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما قال المنكرون من ان زمنة الدنيا في جنب
ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها يستعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي ذهب الصالحي من المعتزلة
وابن الجوزي الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه قال الفاضل المحشي قدس سره رواية مشهورة ان لبعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان لبعض الاحجار
قد صار بالبساتين انقطع بكاءه عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله
تعالى قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
بالحي ههنا الحيا وفيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيها ادراكا
يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال مشايخ في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء
او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول آه مع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه مرجح الامكان فان الله قادر ان يعيده في الجو
او في خلال البدن فيالم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول آه اي قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادا لان
المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ لا معادا
وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ
فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب
اولا بان اعادة آه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه
اعادته بعينه بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
فان هذا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي وان التغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات لزم ان يتبدل

المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لانا نقول انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يحتمل ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو حمل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله لا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادته لعلل البقاء المنع المجرد اعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود آه اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه ان يعاد الوقت الاول فهو محال والا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو المعدوم آه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين

اعادة المعدوم

اعادة المعدوم

متغائرين والازم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتميز التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة آه اي لا نم ان التخلل بينهما محال لانه معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين آنات الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه في زمان من الازمنة هل الا ان تشخص ثوابهما ثم خلعه ثم لبسه لا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من التشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد في اعادة فلا يوجد الزمان مع قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه اي قد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين التشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون التشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في التشخص مع بقاء التشخصات في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء التشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان التشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين التشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين التشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب مبني على عدم كون الوقت من التشخصات بخلاف السابق فانه وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذكره آه جواب النقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء التشخص من الاشخاص زمانا والتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آه اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين التشخص المبدأ والمعاد بالعوارض مع بقاء التشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين التشخصات ونفسها وبين ذات التشخص ونفسه وان دفع ذلك لاختلاف لزوم التخلل بين التشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود اثبات اعادة التشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بينه وبين التشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير التشخصة وذلك ظاهر واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتحقق بقطع الاتصال بين الشيئين [illegible]

فلا يتصور تخلل زمان التغاير بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال في ذلك الزمان بين
ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انه
نعم انه يحصل التخلل بين طرفي الزمان هو ولا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله فالاختلاف آه رد على قوله
وقد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى آه رد على قوله والبينا لو تم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه يلزم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
قوله واجيب بان الهلاك آه وكذا اشكل يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على
الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام ثم الاجزاء بخروجها عن صفاتها منها وقال حجة الاسلام في
الاحياء الملكي حد ذاته هالك وانما لا انه هالك وميل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال
في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله
وان كل شيء هالك لا انما لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظ
الخ قيل عليه نجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند
حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب بحول فيها انه مجرد احتمال
لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه صريح
ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المختلطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون ان الآية نزلت في ابي بن خلف
خاصم النبي ص واتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك
وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول لا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز
ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله لا بيانا
الوقوع الا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يضر
الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا
فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك لو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان
يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون التناسخ
من اجزاء البدن الاول هو غير لازم واما التعلق بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعد
مع مغايرة له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا

قوله وانت خبير بان مدعى آه يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لا يجوز
ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الاول نقل عنه ولعل المدعي مبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني
للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم
بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو
ظاهر الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فمسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا
من الاجزاء الزائدة ولعدم كونه معذبا قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع
عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني
مغاير الاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه في الخبر انه نهر سواء كان
نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي وروى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه
ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله
والحوض في الموقف على ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى
الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الرازي في تفسيره روى في الاخبار
ان الكوثر حوض على ظهر ملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف
واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله يجوز ان يكون الخ
الخ اشارة الى دفع توهم هو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب بالحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع
العطش وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع العطش قوله يجوز
ان لا يشرب به الا من قدر له آه دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يعطش
مع ان العطش لازم للاحتراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب
منه يكون بعد العبور والنجاة من النار قوله او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب
فيها بالعطش بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام
عياذا بالله لا نسلم ان العطش لازم للتعذيب بالنار قوله وجهه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض وذكره عليه السلام بهذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

ان التناسخ

وقوع الشرب الثاني الحوض منه

فالطلب منه او لا احد را انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر
ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر لا شعاره الى ان الطلب فيه اقدم واهم قوله القول بان تلك الجنة
آه يعني ما قيل انه كان البستان في ارض فلسطين كرمة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان
خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام قوله بحيث علمه آه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال في كشف التفعيل انه ارتحل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل اي الجعل اي بعض
الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن قوله فان قيل يحتمل
ان يجعل آه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا
الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير
الحاصل الآن ما دل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة
وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل يجعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت
يمكن ان يقال آه يعني ان الشيخ في نهاية العقول لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة
له تمكينه منها وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن منها او لم يحصل فمعنى يجعلها للذين تمكنهم في الاستقبال
من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى
اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله
اما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها
وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء لكنه عدول عن الظاهر المتبادر منه
قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعله متمكنا فيها بالفعل قوله يدل على هذا الاستدلال مشترك الالزام
بين الفريقين القائلين بوجودها الآن والمنكرين له لان المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل
ومعنى الآية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال بعد وجودها حينئذ كان اكل
الجنة تحقيقا للعموم في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن حالكونه بعد قوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال

قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر على الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي ليس المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول التخصيص بالقرينة الخارجية ايضا ممكن مخصص بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله وهو مثل قوله تعالى خالق كل شيء آه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجددي آه يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم والانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي والتحقيق على ما فيه المحشي لان الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار هو الدوام الحقيقي فانه نقله بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولا انتهاء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد ومع الانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه اي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل والهلاك في قوله تعالى كل شيء آه اهلاك الاشخاص فيجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب يبتني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جواز طريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع ايضا فلذا لم يتعرض الشارح قوله اي المقصود منه والاتي بحاله كما يقال بيتك للطعام لم تحرك فانه للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر آه حاصله ان الانحصار في الثلثة غير صحيح لانه ان اريد به مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثانية والا اي وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشركة في وجوب الوجود او العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجزء والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا حصر في الثلثة ايضا ويمكن الجواب آه بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في الكشاف من انه لا خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا التعلم والتعليم على ما قطع به الجمهور حيث قالوا انه يصح ... ما ذكر انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبائر سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة في اللسان شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس السحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعميما وتعليما
فهذا مخالف لظاهر قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم
حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح
المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعها باعتبار
الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي ح
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد الا
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا ينافي كونهما امرين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس بينهما وسائط فمن عن له امران منها ودعت نفسه اليهما
لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولهذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على تقدير عدم سنه عدم حلاله يعني انه ليس المراد بالاستحلال
عدم حلاله لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله
لانا نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان
النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل
المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته
لا يضر في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المتقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان
ان المراد بالايمان الكامل يصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النفي واشار الى انه ينتفي
سلبه عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن
ايمانه الذاتي كأنه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الآية عامة تشمل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله لا

مخالفة الاجماع كفر

ان المراد آه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب هو
التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا اه جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان
نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم السلب بحمل ما على الجنس والمعنى ان من
لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة
سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على
الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي آه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك
اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا آه وان لم يكن الامر كذلك بل كان
الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان
وقبل الايمان جميعا بين الفريقين قوله والجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال
وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله ويحمل الكفر على المعنى اللغوي هو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير
شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمته ومنه ما قال الامام
حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب حول البلد دخله قوله وجه الاستدلال
آه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من
قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح
حصر العذاب على الكفار اذ كون الفاسق معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد
حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار
القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان
المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر آه اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح
من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد
ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين
ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا كان

تفصيل فرق الكفر

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله
تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وما ان قوله لا يحيل الاباحة قول بالقبح
العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد
لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشاء الاعتراض توهم ان
ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا
من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحيل الاباحة قول بالقبح
العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها بمقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة ممنوعا
اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى
خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء
مثل اثابة المحسن دون المسيء او كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في النار
وكبعده عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجة الخطاة [illegible] ايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه اما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر فلكونها نهاية في الجناية لا يحيل العفو فان جناية
الكريم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول
وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير
تسليم ايجاب الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يظن ان الضمير
آه اى قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل [illegible] لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر
المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة تعم
كل [illegible] التعليق بالمشية [illegible] فانه يفيد ان المغفرة لبعض العصاة قد ايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان
المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية
فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر حتمة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اى ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها
للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله
انما تحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يجرى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن
يشاء وهو التائب مرتكب الصغائر ودون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل
انه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية
يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس انه لغفور رحيم وانه كان
غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار
واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا فتأمل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه
جواب الاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة آه ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم من عموم
مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية بها
لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولو
ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا انفوا الشفاعة
لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر
فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا آه اى انما استطرد
الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا اذ تمسك المعتزلة بهذه
الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دخل له ههنا اذ المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة
للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن تمسك اهل السنة بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة
العصاة قوله قد كثرت النصوص آه حاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا منع للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المغفورة
بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض
ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مقترنة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من
بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر آه يحتمل ان يكون معناه انه في قوله وزعم بعضهم جواب
آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع انما يلزم بجواز الخلف فان الخلف في الوعيد
الخلف في الوعيد كرم
كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد
من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما لم
يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل الكذب
منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع قوله
احوال بعض ما اوهم الخ اي بعض مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله مقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها فجميع العاصين مع تعالبهم فلا يلزم الكذب ولا التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جانب التخلف فيه
لوم لا يليق لشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة
الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع
عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة غير
مستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا
بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لا الجزم بالجواز فلا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف في دليل
تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله ومما ذكره الشارح من الادلة آه يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما تثبت الجزء
الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع
العقاب وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه اشتغل

بما يعينه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فتامل يسمح بما يتجلى
عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان
لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به لكن لا يدل على ان القطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون مشيئة الله تعالى في عدم المغفرة لصغائر
الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت
الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر
على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت
بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا لزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت
بالآية خلاف المدعى نعم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات
فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني
من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال وذكرها يجانب
منشاؤه سوء الفهم مع عدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية
عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع
وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشيئة لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة
بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في
السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر قطعية اذ يصير معنى
الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر
غير متيقنة بل هي اما مقيدة بالمشيئة كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من
اهل السنة والاعتزال الا المرجئة فانهم يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم لانه يقال اذا كان التكفير
مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الى تكلف حمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون فيه قطع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور لانه حينئذ يبقى التقييد بالمشيئة بلا دليل اذ الثاني تعالى تعليق
الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر و

كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا العموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو تحقيق ابتدعه الذهن
وجده الخاطر الكليل والذهن العليل للافاضل منها كلام تحير عنه ذو الافهام منها ان قوله ولم يحل الى اثبات حمل الكبائر
على الكفر هو باطل لان قوله يعني التقييد به بلا دليل مصادرة وقوله انه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح مع ما ذكرنا
التوجيه على ان المجيب نفع يكفيه الاحتمال العقلي لا حاجة الى الاثبات وسنده منعه بما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى
الكامل ومنهم اي من شباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
محكمة فيجب تخصيص المحتملة فيه ان تعارضهما لان معنى الآية المحكمة ان يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن
يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع
لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة
لا نزاع في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة
كما صرح في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق
مرتكب المكروه قوله لا نسلم الملازمة اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة
لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب
بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى
ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا
لرفع الدرجة او في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل
الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله
اي الذنب نوهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله ويعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون تاما
اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا
يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة او الاستغفار وحاصل
الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة ونحو ذلك ظ قوله وعلى انها
ليست لرفع الدرجة الخ قيل الآية يقتضي الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان
عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي عدمها

من ترك سنتي

بيع حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لا تدل على انها آه يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل
الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت
النفع بها لمعتقديها ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر لتجويز ان يكون لاهل الكبائر امر آخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه لا لة تحقيقية لا انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظاهر الآية
ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع
انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول هذا لا يصلح
حجة قوله ثم انه يحتمل آه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله
منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية بشفيع لها شفاعة
الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع للشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر
بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد وقد اعترض عليه بان النفس آه
يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا نكرة في سياق النفي عامة اذ
في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب آه يعني
انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكونها نكرة في حيز النفي
وليس كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا تعم في الاثبات وعمومها بعد النفي
عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة
بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا رجل في الدار انما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون
جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير هنا راجع الى نكرة واقعة في سياق النفي وليس رجوع الضمير الى النكرة
المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الچلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولفظ
النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد هو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بسبب
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال
المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صاحب

في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا اكل ان اسبا
وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي مع انها في كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل
النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اي نعم
لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي
كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم لكن الضمير بالتعميم نكرة
لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى
النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور
انه نكرة قوله عدم العفو بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مسلم لانه اذا
لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه
وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح
غير تام وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم
على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ قوله فان قيل لعل وجه التأمل ان
غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف
العذاب فيه فعدا ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
فيه منع ظاهر لجوازه آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان مع ان ايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه
لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الاتيان بالاوامر وترك
المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها
فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا
الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت آه اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء
على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي آه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة
فتصرفه تعالى لا يتصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان الكل ملكه
وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان
خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لو
الخلوص اي آخره اي لو لا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه
دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله يمكن منعه آه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا
لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام
لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز
ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلودهم آه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون آه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف
الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال
في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن
من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و
الاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ولاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى
كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه هو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام
باعتبار معنى الاذعان وبالباء معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث
قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه منسوبية الصدق آه يعني ان
لفظ النسبة مصدر بمعنى المفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا
الى الخبر او المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المعبر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر الذي للفاعل يعني نسبت كردن صدق را
بمخبري اي لانه يستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق
المنطقي فرضي الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا
وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فسر الشيخ في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يقابل
التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما يبين ما هو في
العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض
المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة
الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي
وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديقا لغويا فالتصديق
اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان ليقينيا بوجود العالم
خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هذا حققه بعض المتاخرين يعني
كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين هو صدر الشريعة واما الشارح
فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا آه
قوله صرح بذلك الشيخ ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا ذكر في الشفاء
في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي والنسق وكونه نسبت يكي فهم كردن و
دريافتن وآنرا بتازي التصور خوانند و دوم گرويدن وآنرا بتازي التصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه آه اي فاذا
كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار التقسيم للعلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين
باطل بالضرورة قوله قلت ان يمنع حصول اليقين آه يعني ان النقض تمام اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين
بدون الاذعان لا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقينيا بدون الاذعان فانه يدعي عدم وجود العالم لانه ينكره باللسان عنادا واستكبارا
قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه

معنى التصديق المنطقي والحاصل ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا ثم يقسمون [illegible] الى بيان الحاجة الى المنطق بحسب اجزائه التي منها القياس الجدلي المؤلف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المؤلف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المؤلف من المخيلات فعلم تعين ان التصديق المنطقي عام والا لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه شرح المقاصد حيث قال ثم المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي هو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن ما ينافيه التوقف والتردد قوله لذلك يكفي في باب الايمان آه اى لاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر زائد على الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلنا صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به يعني التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن هو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به جعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تامل فانه من مزال الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم انما هو قول جمهور العلماء وكلامنا معهم قال بعضهم بعدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفر آه يعني ان ما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وتحمله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اى في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به انه بمنزلة العدم يوافقهما ورده الشارح في رسالة في تحقيق الايمان كذا البعض والعهدة

للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم اي
ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر اطلاق الحقيقي وبقوله فيما بينه كافر فيما بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان اي الحقيقي
لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي بما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين
ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في
حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه انت خبير بان المفهوم من
كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد للادراك للاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما مم على ما ذهب اليه الاستاد ولما دل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول
الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فكذلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو
الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك آه دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المتحقق في
الحالة الذهول عن نفس المصدق به حاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم
النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت
اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى النفس وذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات
الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا بل هو لا شعور فالتفت انتهى كلامه فيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح آن الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولهذا كذلك آه اي لاجل ان الشارع جعل المحقق باقيا

لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار حينئذ المفهوم
الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتمال السقوط
قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله
على الامام آه امام محلته وقرينته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في
مقابر المسلمين ومن المطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان الخ كما آه وذكر في شرح المقاصد نقلا عن التمهيد
من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى التمهيد الامر
موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محل آه يعني
ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان الثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص
على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو محل اللسان داخلا فيه واما الثاني فهو انه التصديق
لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول
اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى
آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم لانه
وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من آمن امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي
عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه
الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه يعني دلالة النصوص على ان محل الايمان هو
القلب مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي لم
لا نزاع في ان الايمان آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص هو ما جاء به النبي عليه السلام فتحقق الايمان
بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول الا انه لم يكن منقولا الى

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي
عنه انا قلنا في كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه
الخ يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان
الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان موارد النصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص ثلثة الاول للاول
وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم آه يعني ان الاستدلال للكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه
الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا اتضح ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه ان هذه المقدمة اي عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دلت
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي ثم اخت حيثية بدوقرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو
التصديق الا انه الحكم او اقلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر آه
يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا
او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل آه اي اذا عرفنا ان معنى كون اللفظ
الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل من الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
الدال على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ دالا على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية
يعتبرونها ويقولون المقر الغير المصدق مؤمن واما قلنا بطل ما قيل اذ لا وجه ولا مشاحة في الاوضاع

حديث هلا شققت قلبه

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ
مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم يعين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام آه تقرير لما سبق من انه لا يعني
اعتبار لها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام
عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن في ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي
يجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه تاييد لقوله نعم آه اي قال الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره الدلالة واما قوله ولكن
اضمر الاذعان آه فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى ان يطلق لفظ المؤمن آه اي ليس المراد
بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان
يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق اي يطلق
كما يطلق الغضبان او الفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح
قوله وفي المواقف ان الاقرار آه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع
في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وبينهم بعونه كلامه السابق على هذا آه اعني
قوله فالتصديق اما بمعنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال لعلهم لو
آه هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي آه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار وحده ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله
رد آخر على الكرامية آه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لا على المص آه اي ليس ردا على
المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع
المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا تحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه نوع آخر على الكرامة قوله
كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشأنه كأنه جنس آخر خارج
في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من
خلق الملائكة على ما قال القاضي في التفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء
الشرط آه تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع
التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله التكثر بحسب كثرة متعلقاته التي هي امور
متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان عليها بها ايضا وكذا متعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق
العلم بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه
تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله ان تكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام
الوحي امور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله تحقيقا لكن حاصل التأمل ان التكثر ههنا لاعتبار انتقال
من الاجمال الى التفصيل هو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم تفصيل
ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة
بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى
قوله وقد يتوهم ان حاصله آه اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو
ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان
وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزداد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق
غير نفس التصديق وهو ظ قوله وقد يدفع بان آه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان
انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اي الزيادة
بحسب التعدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج آه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبائية الاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي هو موافق لما في شرح

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان . لفعل القلب والجوارح على ما قيل انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار ومتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او
مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فقد دل
على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم وهو
من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء آه يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل جزء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل ما يتم آه حاصل الجواب ان الاعمال
ليست ما جعله الشارح جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل يتحقق جزء منه ان وجدت فاذا لم يوجد الاعمال
فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله
انه طاعة لا يخرج منها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهو مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او واجب لذلك آه واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء آه اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الشيء مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء بحسب
ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختياريا مقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف
من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر
او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك اذا نظرت كثيرا من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة
التي يكون للقيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يمكن للعبد من كسبها واجرائها مع هذا لا يكون الا من باب
المثابة على ان الشرع لا يفتش عن ذلك فيه واذا تاملت ذوات الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بالله من

هذا التفصيل فيه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرویدن و باور داشتن و راست گوئی و المعنى المقابل للتكذيب
والانكار في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل بمعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار
العبد وكسبه كالعلم والقيام والتمشي على ما عرفت قوله واما حصل التكليف بالايمان الخ واما الجواب عن الاشكال الذي
اورده الشارح من ان المامور به لابد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان
التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق
ظاهرا بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تعلق الا بهذه الحيثية وهذا كما في القتل
الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن
ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله قوله والحق ان النظري الخ تاييد لجواب الشارح بما ذكره
الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان
لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يمتنع التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن
ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكن بعد تصورهما ان يعتقد
السلب بينهما قوله فحينئذ اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض
المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد
مباشرة الاسباب المعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار والا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة آه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة
في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني آه يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله
ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للصدق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل
للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس المختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق
الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرویدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد
قوله يستلزم الاتحاد المعنى وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجهه ان
الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له

ثم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص هو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
للقلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان و
كذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط آه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء
استثنى منها عن المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله
وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا وكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت
من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير
فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين
من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه
عاما وقوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار
لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما حجة
مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين
او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم
اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح
اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم
ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها
جنس الدراهم فهي بيانية لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على
اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد
عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر غاية لقوله اهل الا اي
فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين
على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم

او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء آه يعني ان
هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المط الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت من ترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله يستدل بقوله آه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه
يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغيره
ذلك غير مقبولة لكونها مغائرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه
الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد وهذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سعى فانك لا تحكم بسعي طلب
الكلام وتضييعه لان مرادك ان من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساع والكلام من العلم الشرعي بالجملة فذم
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله آه
فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر
والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من
اوامره او نواهيه ونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء
يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق آه اي التصديق
بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض
الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله
عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الا ان يقال آه
حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
تحقق مدلوله في نفس الامر لان الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا
بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ
يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
آمنا وايضا لانه صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على
ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله تعارض
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل
قالت الاعراب آه معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل
على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد محمد
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فانظر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الاذعان مع الانقياد وقوله
عليه السلام آه قوله وقد يقال فاذا اشترط آه اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر
قوله وليس بشيء آه اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في
تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استلزام الاسلام
للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق
الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه
عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول الموجه ان يقول معنى
ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله
لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع آه الاجماع الاكثر من ذهب
عليه ابو حنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل قد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه المنجي والمروي آه يعني ان المراد
المعتبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك السعادة المعتد بها اي التي يترتب عليه الثواب كذا في الشقاوة
المعتد بها انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن سعيد والا فهو كافر شقي وليس المراد ان الايمان بحال آه ليس
بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا
قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان
والكفر وهو ظاهر قوله اي ترجح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه هذا الوجوب هو الوجوب العادي — الوجوب العادي
بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة
والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما
مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق آه يعني ترجيح الحكمة
جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا ترجيح الوقوع على
الترك قوله والحق ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى
حكمته او معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام لان سوق
هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل عليهم السلام باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل — عليهم السلام
عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ ونحوهما قوله
قيل لابد من قيد يوافقه آه يعني لابد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد — بيان المعجزة
فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه
ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل زاد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد
الموت يتكلم باختياره بما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن في الاحتياج الا في ضمن هذا الكلام
فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي آه يعني ان

ذلك القيد مذكوراً التزاماً لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه والاشهاد
بدونها ان يكون الخارق موافقاً للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله
تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المخترعة قوله
على انه امر او نهي آه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا متعلقين بهما الى حوا ايضاً فلا يرد ما قيل ان
النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان
النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حوا آه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف ففي
الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا شئ للتكليف الا الامر والنهي وقد
تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضاً فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه تأمل اي
في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه
في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى كذلك مريم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزي
اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ولكن
دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه السلام
لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقها غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او المنام
فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى سماع الكلام في المنام ايضاً فلا يكون
بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام
عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة آه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام والامر
كذلك لان حوا مشاركة في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله وقلنا
يا آدم اسكن الاية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا ولو كان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الاية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده او خال حواء اي السنة من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول هو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله فقد يستدل
ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين هو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما وعلى سبيل الاجمال هو سائر
المعجزات التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه آه ومبنى الاستدلال الثاني هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله
ومبنى الاستدلال الثالث هو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه قوله وما روي من ان عيسى عليه السلام
آه يعني ما يورد من ان ما روي ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول
الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فجوابه ودفع ذلك
الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة
قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط نصيب
المؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا اقواما قد اسلموا آه نيتهم ضعيفة فيه فيتالف قلوبهم بعطائه او اشرف
يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان
النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه
هذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية وانما سمي
بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة آه اما العقل
فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ
فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بالمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته
بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كمالها بان
يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لفقد عدالته واما الاسلام فهو
قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوءه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام تبعية الابوين
بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال ان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل
رواية الكافر والمبتدع وان كان عالما فاضلا عادلا في دينه لانه معتقد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو
ان لا يكون الراوي مجروحا فانه روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد الرواية | الطعن
فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة
الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو
جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع
ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ جاز آه يعني لو جاز كذب الانبياء في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة
على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز | الجواز العقلي لا ينافي
العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وكذا في السهو | الدلالة العادية
اي وكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال
دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي آه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه
في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه اما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا دلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في
الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذا ما كان من غيره
كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع صدور الكبيرة عنهم قبل النبوة
للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله آخر الاوقات بالتبعية
لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث آه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله ايضا منقوض
بدعوة آه كما توهم حاصله انه يجوز ان يكون منع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما
اعلم الله تعالى موسى وهارون في قوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم آه يعني ان المراد به
الظاهر هو المفرد والخاص هو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتاهما
اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الا

ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر آه اي في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد
بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى وبحمل العام على عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه بان
دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة وتجرد الاحتمال
لا يكفي في الاستدلال قوله وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام افضل اولاد
آدم عليه السلام لا شك ان في اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره
وقيل ابراهيم لزيادة توكله والطمأنينة وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه فالافضل من الافضل
افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو المطلوب بهم قوله عدا الاولى المطلوب بقوله انا اكرم الاولين آه واما قوله عليه السلام
لا تخيروني على اخي موسى ما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا
قبل علمه بكونه افضل منهما او في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله
اذ الاصل في الاستثناء آه اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب عنه بان
امر الاعلى آه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس لم يكن آه بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون فالضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه تامل ط قوله فحينئذ يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني
في هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس اخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر
على الاقل ومن الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن التسمية ملكا مجاز باعتبار التغليب
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى التسمية ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الآخر قوله اي الكل متحد من حيث انه اي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في اعلى المراتب ودونها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذواتها لا تعدد
ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وجل

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي يعني قوله كلها كلام الله نزلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان هو ان ضميره
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى
من غير تفاوت في هذه الصفة وانما التعدد في ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى
في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي يعني قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ويعني
قوله وهو واحد فقط وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في النظم
المقروء اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله عطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما
التعدد في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر يكون ذكر
المعطوف عليه استطرادا ولا يكون فيه كثيرا فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
اذ التفاوت انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي
ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصياته آه ولم يقل وان التعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا
ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب بقوله كما
ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت القرآن كلام واحد
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظ وانما كان
انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال
على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب
افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر قوله بعضهم منها ان المعراج آه وذلك لان الحق انه بالثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى العليا مشهورا قوله وما ثبت بطريق آه يعني كون المعراج من السماء

اى الحكى ايضا مشهور وليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك احاد لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم
الى ان قوله الحكى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد
بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة رؤية النبي عليه السلام في منامه مصارع
غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في منامه هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شانه قوله وقيل اى في
الجواب على الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها الرؤيا التي شاهد في مكة فانه رآها قبل خروجه منها على
ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية قوله وقيل اى في الجواب عن الآية سلمنا
ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام ان الآية نازلة في شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم لو يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى اين شركائي
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء
قوله والاولى ان يجاب آه انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقدت جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة
ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس في هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول تبعد ما
من غير شئ [illegible] لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر بل هي مستثنى بعض الارهاص آه لم يجعل السحر داخلا لانه
ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول

وجه الضبط ان الخارق

اما ان لا يكون مقرونا بكمال العلم فانه هو المعونة او يكون فح اما مقرونا بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا فح
اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر
اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية [illegible]
لا نم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين
سوى الانبياء ان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا وان كانت الخوارق
الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
لا معجزة فيما بعد ذلك قوله على ان زكريا آه بحث على قوله بل زكريا كلما ذلك حاصلا لا نم ذلك لم لا يجوز ان
[illegible] ان يكون الرسول [illegible] معجزة بمريم بالمعجزة قوله اعلم ان بينا ما بعد الاشياع آه اعلم ان بين مصدق

بمعنى الفراق فتقديره جلست بينهما اي مكان فراقكما وجلست بين خروجك وشروعك اي زمان فراقهما
الى المفرد ولما قصد منافيته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للاضافة اليهما
اشارة الى عوضه زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية الخ
فانه اذ زيدت في آخره الالف وكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى
المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها للاضافة
الى الجملة الاسمية فما وقع في الاكثر لكن قال الشارح الرضي قد يدخلان الماضي ليس بقليل بينا وقال
مالك يلزم بينما اضافته الى الجملة ما قيد بالاسمية قوله وفيها معنى المجازاة اي في بينا وبينما معنى الشرط
لما في اذ واذا وهو التعليق الخ قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجاة اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاة وهما اذ
واذا كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه آتانا فمعنى العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قوله فبينا نحن
نرقبه آه اتانا بين اوقات رقبته وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجاة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجاة بكلمة
تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه
لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعد كلمة واحدة لبعض اجزائها مقدم من وجه موخر من وجه آخر فكذلك ما يتصل بهما
في المعنى فمعنى قوله بينا رجل بالسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل بالسوق
هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على التجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا
ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ
وحينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفي زمان
كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان الا ان حسن ما قال الشارح الرضي
ايضا ان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو
الجواب لعدم المانع فكانا اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انهما ظرف فان قلت
بينا زيد قائم اذ رأى هذا اي هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كانا ظرفي
زمان مضافا فانهما مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات
قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يديه خارق عادة قوله فيتحقق معنى الكرامة
آه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت النبي اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثه وان اريد زمان البعثة اعني يفيد منطوقه لتفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثة لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه فلا حاجة الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة آه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه قوله لا مرا لعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضيل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فمما يعلم هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب آه يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله الشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واخوانه بغوا من طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظن ان تاخير امرهم مع عظيم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعريض الدماء للسفك فظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه مع كثرة

مشاجرتهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرأى التأخير اصوب فيه
حتما قوله ويحتمل ان يراد آه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها
فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق فما ذكره الفاضل
المحشي هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم هذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي
رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثين سنة وايضا
حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي
آه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله هذه الادلة آه قوله لقوله
عليه السلام قوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات مبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله
ارسالا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اي المراد
بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي
في زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي لما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية آه حاصله
تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام للعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره
يعني ان العصمة سبب ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير
المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب
اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا.
ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة آه يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم
ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
آه على ان غاية العصمة مما لا ذوق له ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي

سند الآثام وعلى بعض الآثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد لنفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب آه اي قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان الامامة بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله ويجاب بان معنى جعل الامامة شورى آه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا امتداد فيه يدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين لا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان المتبادر من وصل الشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول آه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وذلك ليس مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال آه علاوة يعني لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة آه يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطلوب لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء قوله قالوا آه تائيد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة آه

مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث انه
ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله مد مكيال
مخصوص آه اي النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجي النصيف
بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق
احد من اصحابي مدا ولا النصف وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم
وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي في جميع المجتبى اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر
والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة واداة للفعل كلمة اي وهو احد معاني الباء كما في شرح المصباح
ليست للسببية والالصاق على ما قال التفتازاني لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة
آه قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوي الفروج اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث
لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فانه ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في
الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله
يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر
في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في
الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا في اللغة الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتامل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه نحوهما كذا في التنقيح
قوله ولم يكن المستحيل آه يعني ان تكفير هذا مستو بوجهين احدهما ان لا يكون ماولا اصلا ويكون ماولا ولكن في تفسيره بآية ابدا
وعلى كلا التقديرين يكفر قوله فتاويل الفلاسفة آه اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحيلا ماولا ولا غير مفسر بآيات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل المحبة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين مع التاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع آه يعني كون استحلال المعصية
الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف
قال الشارح في التلويح ان الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
في غيره قوله اي على تقدير كونه مجازما عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتبر
مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او ياس قوله يعني هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على
الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد
لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات اي اهل القبلة هم الذين الخ
لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا وان الجمع بين قولهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه اما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك
القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اي اطلاعه يعني ليس المراد
بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القارئ الجني فصح له ولا ينافي
له تعلقا وقربا آه اي معنى انه ليس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس هو الملامسة قوله رئي
فعيل من رأى يرى رأيا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله تابعه اسم للفريق من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره اي قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله
بضم الفاء اسم كالعتو وبمعناه وهو ما افتى به الفقيه قد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن هاهنا يعلم ان
حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي قوله ثم يرد وان يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى
صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هاهنا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز الرجوع
عنه ولما جاز لسليمان عليه السلام خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعني انه لو كان كل من المجتهدين مصيبا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه الحق وفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا ليتميز بذلك

قوله خير هذا اوفق بصيغة التفضيل لكانه قال هذا حق لكن غيره احق ليشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعني ان الاجماع بان الثابت واحد مما فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات اثبات حكمها منه فلا يستلزم الدليل المطلوب لعدم تكرر الاوسط او يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه على ما لانسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعني ان مبناه لا تفرقة في العمومات الواردة وانه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي ومسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها والمطلوب انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره نعم هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الحكم بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان آه يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة تعيين في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا تخصيص بابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص في الحكم من عام البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي ذكره المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص ما حصل بسبب [illegible]

عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان حسن الاعمال احمزها اي اشتها اقواها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد آه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني الفسقاء والمؤمنين فيتم الدليل على عمومه غاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب ❀ الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام

خاتمة الطبع

مفتاح الكلام حمد مبدع العزيز العلام الذي خلق الخلق وافتخر الانام بالاسلام ونور قلوب المؤمنين بتاسيس العقائد والايمان وشرح صدور العارفين بلوامع الهداية والعرفان وسراج الهداية والارشاد ونعت الرسول المختار الذي هدى الخلائق الى الطريقة المستقيمة هي الشريعة الواضحة تنور الابصار وعلى آله البررة الكرام واصحابه الخيرة العظام وبعد فان هذا الكتاب نصاب الدراية منهل المسلك منتهى المآرب الرشيقة للعقائد وتضمن المطالب الانيقة للفوائد جامع المطالب العظيم المسمى بحاشية عبد الحكيم للفاضل الجزيل والعالم النبيل البحر المدقق والنحرير المحقق المولوي عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور لقبه بالكوفي بين الناظرين على الحاشية الدقيقة للمولى الخيالي على شرح العقائد المستغنية للغطريف القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني قد طبع في المطبع العالي الرفيع صاحب الهمم والكرم ذي المجد والنعم عين اعيان المروة نواب الصفات متحف العلوم والحكم محمد قواعد الجود والسخا باسط بساط اللطف الجميل رافع لواء النفق النبيل المشهور بين العوام والخواص الجمهور المنشي نول كشور دام اقباله بالبقاء الى انتهاء الدهور الواقع ببلدة اللكنو في شهر اگست سنة ست وسبعين بعد الالف وثماني مائة من السنين العيسوية ١٨٧٦ المطابق شهر شعبان سنة ثلاث وتسعين بعد الالف ومائتين ١٢٩٣ من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف الصلوة والتحية فقط

